

IGNATIUS ADVERSUS VALENTINIANOS?

SUPPLEMENTS TO  
VIGILIAE CHRISTIANAE

*Formerly Philosophia Patrum*

TEXTS AND STUDIES OF EARLY CHRISTIAN LIFE  
AND LANGUAGE

EDITORS

J. DEN BOEFT — R. VAN DEN BROEK — W.L. PETERSEN  
D.T. RUNIA — J.C.M. VAN WINDEN

VOLUME XLVII





# IGNATIUS ADVERSUS VALENTINIANOS?

*Chronologische und theologiegeschichtliche Studien  
zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*

VON

THOMAS LECHNER



BRILL  
LEIDEN · BOSTON · KÖLN  
1999

This book is printed on acid-free paper.

**Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

Lechner, Thomas.

Ignatius adversus Valentinianos? : chronologische und theologie-  
geschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien /  
von Thomas Lechner.

p. cm. — (Supplements to Vigiliae Christianae,  
ISSN 0920-623X ; v. 47)

Revision of the author's thesis—Munich, 1998.

Includes bibliographical references (p. ) and index.

ISBN 9004115056

1. Ignatius, Saint, Bishop of Antioch, d. ca. 110—Correspondence.

2. Valentinians. I. Title. II. Series.

BR65.I34L42 1999

270.1—dc21

99-045043

CIP

**Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme**

**Lechner, Thomas:**

Ignatius adversus Valentinianos? : chronologische und  
theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von  
Antiochien / von Thomas Lechner. - Leiden ; Boston ; Köln : Brill,  
1999

(Supplements to Vigiliae Christianae ; Vol. 47)

ISBN 90-04-11505-6

**[Vigiliae Christianae / Supplements]**

Supplements to Vigiliae Christianae : formerly Philosophia Patrum ;  
texts and studies of early Christian life and language. - Leiden ;  
Boston ; Köln : Brill.

Früher Schriftenreihe

ISSN 0920-623X

Vol. 47. Lechner, Thomas: Ignatius adversus Valentinianos?. - 1999

ISSN 0920-623X

ISBN 90 04 11505 6

© Copyright 1999 by Koninklijke Brill nv, Leiden, The Netherlands

*All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in  
a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic,  
mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written  
permission from the publisher.*

*Authorization to photocopy items for internal or personal  
use is granted by Brill provided that  
the appropriate fees are paid directly to The Copyright  
Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910  
Danvers MA 01923, USA.  
Fees are subject to change.*

PRINTED IN THE NETHERLANDS

*Meinem Lehrer*

*Reinhard Hübner*

*in Dankbarkeit*



## INHALTSVERZEICHNIS

<i>Vorwort</i> .....	XI
<i>Einleitung</i> .....	XV

### I. Teil

#### *Studien zur ignatianischen Chronologie und den sogenannten »testimonia veterum de Ignatio«*

1. <i>Vorbemerkung zur Auswahl der Quellen</i> .....	3
2. <i>Ignatius von Antiochien und Polykarp von Smyrna</i> .....	6
2.1. Das literarische und das biographische Problem.....	6
2.2. Kurzcharakteristik der vier Thesen zum Philipperbrief .....	11
2.3. Darstellung und Diskussion der Integritäts-These .....	11
2.3.1. Der Widerspruch zwischen Polyc., Phil.9 und Phil.13	12
Exkurs: Thema und Disposition des Philipperbriefes .....	18
2.3.2. Der Philipperbrief und das Markion-Problem.....	27
2.3.3. Die Rezeption neutestamentlicher Schriften .....	38
2.3.4. Zusammenfassung der Ergebnisse .....	41
2.4. Darstellung und Diskussion der Teilungs-These.....	41
2.4.1. Das Problem der Datierung des »zweiten« Polykarp-	
briefes.....	43
2.4.2. Das technische Problem der Briefkompilation .....	44
2.4.3. Ergebnis .....	46
2.5. Darstellung und Diskussion der Fälschungs-These .....	46
2.6. Darstellung und Diskussion der Interpolations-These.....	47
2.6.1. Die Argumentation von Joly.....	48
2.6.2. Die Argumentation der Kritiker .....	50
2.6.3. Die Partizipialkonstruktion Polyc., Phil.1,1.....	53
2.6.4. Zusammenfassung der Ergebnisse .....	62
2.7. Der Märtyrer und sein Zeuge - Resultate und Konsequenzen.	63
3. <i>Lukians Peregrinus Proteus - ein möglicher »terminus ante</i>	
<i>quem«?</i> .....	66

4.	<i>Die ersten Zitate bei Irenäus und Origenes</i> .....	68
4.1.	Irenäus .....	68
4.2.	Origenes .....	69
4.3.	Die Bedeutung dieser Zeugnisse für die ignatianische Chronologie .....	73
5.	<i>Die Nachrichten des Euseb</i> .....	75
5.1.	Die Angaben in der Chronik und in der Kirchengeschichte ...	76
5.1.1.	Die Daten der Chronik .....	76
5.1.2.	Die Daten der Kirchengeschichte .....	78
5.2.	Der historische Wert der eusebianischen Angaben .....	81
5.2.1.	Die ignatianischen Daten der Chronik und das Formproblem der Chronik .....	82
5.2.2.	Die Antiochenische Bischofsliste im Spiegel der Forschungsgeschichte .....	93
5.2.3.	Ignatius und die Antiochenische Bischofsliste .....	109
5.3.	Anmerkungen zu einem chronologischen Experiment .....	113
6.	<i>Die ignatianische Chronologie - Zusammenfassung</i> .....	116

## II. Teil

### *Theologiegeschichtliche Studien zum ignatianischen Sternhymnus und dessen Kontext*

1.	<i>Text und Übersetzung von Eph. 16-20</i> .....	121
2.	<i>Aspekte der Texterschließung</i> .....	125
2.1.	Der religionsgeschichtliche Aspekt .....	125
2.2.	Der strukturanalytische Aspekt .....	126
2.3.	Der traditionsgeschichtliche Aspekt .....	127
2.4.	Die Zielsetzung .....	127
3.	<i>Die Texteinheit Eph. 16-20 im Kontext des Epheserbriefes</i> .....	128
3.1.	Das Verhältnis der Texteinheit Eph. 16-20 zu anderen Kapiteln des Epheserbriefes .....	128
3.2.	Der Bezug des Briefthemas zur Texteinheit Eph. 16-20 .....	130

3.3. Abschließende Beurteilung .....	135
4. <i>Der Sternhymnus im Kontext der Kapitel 16-20</i> .....	136
4.1. Zur Abgrenzung der Texteinheit Eph. 16-20 .....	136
4.2. Das »ökonomische« Thema der Texteinheit .....	137
4.3. Die Entwicklung der Argumentation Eph. 16-20 .....	143
4.4. Die sakramentologische Struktur der Texteinheit .....	147
4.5. Zusammenfassung der Ergebnisse .....	148
5. <i>Religions- und traditionsgeschichtliche Studien zur Glaubensformel Eph. 18,2</i> .....	150
5.1. Forschungsbericht: Herkunft und Eigenart der ignatianischen Bekenntnisse .....	151
5.2. Die ignatianische Glaubensformel Eph. 18,2 im Urteil der Forschungsgeschichte .....	162
5.3. Kritik und methodische Zwischenreflexion .....	169
5.4. Religions- und traditionsgeschichtlicher Kommentar .....	171
5.4.1. Kommentar (1. Teil): Die Menschwerdung Gottes .....	171
5.4.2. Kommentar (2. Teil): Fleisch und Geist .....	198
5.4.3. Kommentar (3. Teil): Geburt, Taufe, Leiden .....	200
5.5. Zusammenfassung der Ergebnisse .....	218
6. <i>Die rhetorische Gestaltung der Texteinheit Eph. 18,1-20,1</i> ....	220
6.1. Die »Hymnusform« der Texteinheit Eph. 18,1-20,1 .....	221
6.2. Text und Struktur des »Christushymnus« Eph. 18,1-20,1 .....	222
6.3. Zur Gattungsfrage - Hymnus oder rhetorisches Muster? .....	223
6.4. Inhaltlich-formale Beschreibung des »Christushymnus« .....	227
6.4.1. Das Prooimion (Eph. 18) .....	227
6.4.2. Der epische Mittelteil (Eph. 19) .....	232
6.4.3. Das abschließende Gebet (Eph. 20,1) .....	242
6.5. Zusammenfassung und Auswertung .....	244
7. <i>Der ignatianische Sternhymnus und der valentinianische Mythos</i> .....	246
7.1. Zur Lage der Forschung .....	246
7.2. Äonen und Mysterien - die drei Geheimnisse eines Schreies (Eph. 19,1-2a) .....	252
7.3. Der Tanz der Sterne - eine Parodie des valentinianischen Geburtsmythos (Eph. 19,2) .....	270

7.3.1. Zur Tradition des Sternmotivs .....	271
7.3.2. Darlegung der These zum Sternhymnus .....	274
7.3.3. Die religionsgeschichtliche Parallele Exc. ex Theod.74 .....	275
7.3.4. Das Sterntanz-Szenario als Mythosparodie.....	283
7.4. Die Peripetie - das Ende der alten Welt (Eph.19,3) .....	294
7.5. Zusammenfassung und Beurteilung der Ergebnisse .....	297
 8. <i>Das Gegengift gegen den Tod und der neue Mensch Jesus Christus (Eph.20) .....</i>	 301
 9. <i>Ignatius adversus Valentinianos? Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse.....</i>	 306
 <i>Literaturverzeichnis .....</i>	 311
<i>Register.....</i>	<i>343</i>



## VORWORT

Für die Erforschung der Theologiegeschichte des frühen zweiten Jahrhunderts ist die ignatianische Briefsammlung immer wieder als Quellengrundlage herangezogen worden. Dies liegt vor allem daran, daß die theologiegeschichtlichen Verhältnisse, die in den kleinasiatischen Gemeinden vor 150 n.Chr. herrschten, eigentlich nur durch die ignatianische Überlieferung bekannt geworden sind. Damit ist schon das Wesentliche über die Bedeutung der Ignatianen gesagt, da die Theologie des zweiten Jahrhunderts weitgehend in den Gemeinden Kleasiens entwickelt wurde.

Aber sind die sieben Briefe des Ignatius von Antiochien tatsächlich authentische Dokumente aus den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts? Die Frage an sich ist keineswegs originell, da die Authentizität der Briefe schon im 17. Jahrhundert bestritten wurde. Auch in den letzten drei Jahrhunderten verstummte die Kritik an der Echtheit der Ignatianen niemals vollständig. Insgesamt hat sich aber die Auffassung durchgesetzt, daß die Briefe des Ignatius von Antiochien authentische Briefe darstellen. Dies wird freilich (gerade in unserem Jahrhundert) mit einer Selbstverständlichkeit behauptet, die der Sachlage keineswegs entspricht. Denn bislang konnten die besten Argumente der Kritiker weder entkräftet noch widerlegt werden. Außerdem sind neue Argumente hinzugekommen, die verstärkt Zweifel an der Echtheit der Briefe aufkommen lassen.

Die hiermit vorgelegte, geringfügig überarbeitete und nochmals durchgesehene Fassung meiner Münchner theologischen Dissertation des Jahres 1998 befaßt sich mit der sogenannten ignatianischen Frage, also dem bereits angesprochenen Problem der Echtheit der Ignatianen. Die Beschäftigung mit diesem Thema wurde durch Herrn Prof. Dr. Reinhard Hübner angeregt, dessen wissenschaftlicher Mitarbeiter ich von 1989 bis 1994 war. Für die intensive Zusammenarbeit - auch über den angegebenen Zeitraum hinaus -, sowie die Überlassung einer umfangreichen Bibliographie zu den Ignatianen und der Literatur des zweiten Jahrhunderts möchte ich mich an dieser Stelle ausdrücklich bedanken.

Darüber hinaus bin ich meinen Kollegen am Institut für Alte Kirchengeschichte und Patrologie der Ludwig-Maximilians-Universität München, Frau Gabriele Kaspar, Herrn Roman Hanig und Herrn DDr. Thomas Böhm für die freundschaftlichen Hilfen und Hinweise in den vergangenen Jahren zu Dank verpflichtet.

Auch die Treffen der Arbeitsgemeinschaft Zweites Jahrhundert Theologischer Fakultäten Bayerns in Benediktbeuern haben nicht unwesentlich dazu beigetragen, daß immer wieder neue Perspektiven für die Behandlung einzelner Probleme gewonnen werden konnten. Mein Dank gilt vor allem Herrn Prof. P. Dr. Horacio E. Lona, dem Gastgeber der Veranstaltungen, aber auch allen anderen Teilnehmern, die durch ihr Interesse und ihre Kritik den Fortgang meiner Arbeit gefördert haben.

Herzlich zu danken habe ich außerdem Herrn Prof. Dr. Franz Laub für die Erstellung des Zweitgutachtens, sowie Frau StDin Heidrun Gesing für die Mithilfe bei der Korrektur des Manuskriptes und der Arbeit an den Registern.

Darüber hinaus gilt mein Dank dem Verlag Brill und den Herausgebern der *Supplements to Vigiliae Christianae* für die Aufnahme meiner Studien in diese Reihe, sowie Herrn Drs. Theo Joppe für die hervorragende Betreuung des Buches.

Daß dieses Buch überhaupt entstehen konnte, ist dem Engagement meiner Eltern zu verdanken, die mich in den letzten Jahren großzügig und selbstlos unterstützt haben. In besonderer Weise schulde ich aber meiner Frau Barbara Dank und Anerkennung, da sie in nicht immer einfachen Zeiten wahre Märtyrertugenden bewiesen hat. Schließlich soll nicht unerwähnt bleiben, daß dieses Buch in enger Zusammenarbeit mit meinem Sohn David entstanden ist, der vor wenigen Tagen seinen neunten Geburtstag feierte.

München, im Juli 1999

Thomas Lechner

## **EINLEITUNG**



## EINLEITUNG

Die unter dem Namen des *Ignatius von Antiochien* überlieferten sieben Briefe der sogenannten *mittleren Rezension*<sup>1</sup> werden von der Mehrzahl der Forscher unseres Jahrhunderts für echt gehalten. Diese Auffassung setzt selbstverständlich voraus, daß die *autobiographische* Darstellung der Ereignisse in den *Ignatianen* auf historischen Tatsachen beruht, und daß der Verfasser der Briefe *Ignatius von Antiochien* war. Verschiedene äußere Zeugnisse über *Ignatius* und die *Ignatianen* scheinen diese Annahmen zu bestätigen. Hierzu zählen vornehmlich der Brief *Polykarp*s an die *Philipper* und einige *chronologische* Notizen in den Geschichtswerken des *Euseb*<sup>2</sup>. Geht man von der Zuverlässigkeit der genannten Quellen und der Echtheit der *ignatianischen* Briefe aus, dann läßt sich der Verlauf der Ereignisse wie folgt rekonstruieren: Zur Zeit *Trajan*s (98-117 n.Chr.) wurde *Ignatius*, der Bischof der syrischen Metropole *Antiochien*, von den römischen Behörden zum Tode verurteilt und anschließend von *Antiochien* nach *Rom* deportiert. Die Route des Gefangenentransportes führte über *Smyrna*, *Troas*, *Neapolis* und *Philippi*. In *Smyrna* verfaßte *Ignatius* Briefe an die Gemeinden von *Ephesus*, *Magnesia*, *Tralles* und *Rom*, in *Troas* Briefe an die Gemeinden von *Philadelphia* und *Smyrna*, sowie einen Brief an den Bischof von *Smyrna*, *Polykarp*. Man könnte die Bedeutung der *Ignatianen* für die Erforschung der Kirchen- und Theologiegeschichte des frühen zweiten Jahrhunderts gar nicht hoch genug einschätzen, sollten diese Briefe tatsächlich um 110-117, also in den letzten Regierungsjahren *Trajan*s, verfaßt worden sein (wovon die Mehrzahl der Forscher bis heute ausgeht). Gegen die Echtheit der Briefe spricht allerdings, daß die *Ignatianen* kirchen- und theologiegeschichtliche Verhältnisse voraussetzen, die im angegebenen Zeitraum in keiner Gemeinde der christlichen Ökumene tatsächlich anzutreffen sind. Insofern erstaunt es auch nicht, daß die

---

<sup>1</sup> Zu den verschiedenen Rezensionen der *Ignatianen* und deren Textüberlieferung vgl. zuletzt SCHOEDEL, Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch, in: ANRW II,27,1 (Berlin-New York 1993) 286-292. SCHOEDEL beurteilt und widerlegt auf den Seiten 290-292 auch die Kritik von WEIJENBORG und RIUS-CAMPS an der Integrität der *mittleren Rezension*.

<sup>2</sup> Zu diesen Zeugnissen vgl. die Kapitel 2 und 5 im I. Teil.

*Ignatianen* nur unter Einbeziehung literarischer Quellen aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts *sachgemäß* interpretiert werden können<sup>3</sup>. In der Forschungsgeschichte ist deshalb - zum Teil sehr leidenschaftlich - die These diskutiert worden, ob die *Ignatianen* Fälschungen darstellen<sup>4</sup>. Diese Fragestellung bezeichnet man gewöhnlich als das *ignatianische Problem* oder die *ignatianische Frage*.

Da sich die vorliegende Arbeit mit dem *ignatianischen Problem* beschäftigt, soll zunächst begründet werden, weshalb eine neue Untersuchung dieser Fragestellung notwendig erschien. Immerhin haben sich in den letzten dreihundert Jahren zahlreiche Forscher bemüht, das *ignatianische Problem* zu lösen. Erinnert sei an die Kontroverse zwischen Daillé<sup>5</sup> und Pearson<sup>6</sup>, die Kritik der Baur'schen Schule<sup>7</sup>, die Verteidigung der *ignatianischen* Briefsammlung durch Zahn<sup>8</sup>, Funk<sup>9</sup>, Light-

---

<sup>3</sup> Vgl. dazu jetzt HÜBNER, Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, in: ZAC 1 (1997) 44-72.

<sup>4</sup> Vgl. den Forschungsbericht von SCHOEDEL, Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch, in: ANRW II,27,1 (Berlin-New York 1993) 286-292. Hier findet man einen exzellenten Überblick über die Geschichte der *ignatianischen Frage* von den Anfängen im 17.Jh. bis zur Gegenwart. Da gerade die ältere Forschungsgeschichte in modernen Darstellungen nur selten besprochen wird, sei ergänzend auf folgende Werke verwiesen: LIGHTFOOT, The Apostolic Fathers. Part II,1 (2.Aufl. London 1889) 328-430; VON DER GOLTZ, Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung (Leipzig 1894) 1-10; UHLHORN, Art.: Ignatius von Antiochien, in: RE 9 (3.Aufl. Leipzig 1901) 49-55; VÖLTER, Die Apostolischen Väter neu untersucht. II,2. Polykarp und Ignatius und die ihnen zugeschriebenen Briefe neu untersucht (Leiden 1910) 55-62; BARDENHEWER, Geschichte der altkirchlichen Literatur. Erster Band. Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts (2. umgearb. Aufl. Freiburg 1913) 143-150; HARRISON, Polycarp's two Epistles to the Philippians (Cambridge 1936) 27-72; SWARAT, Alte Kirche und Neues Testament. Theodor Zahn als Patristiker (Wuppertal-Zürich 1991) 31-51.

<sup>5</sup> DALLAEUS, De scriptis quae sub Dionysii Areopagitae et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur (Genf 1666).

<sup>6</sup> PEARSON, Vindiciae epistolarum S. Ignatii (Cambridge 1672).

<sup>7</sup> Vgl. vor allem die Arbeiten von BAUR und HILGENFELD: BAUR, Ueber den Ursprung des Episcopats in der christlichen Kirche. Prüfung der neuesten von Hrn. Dr. Rothe aufgestellten Ansicht (Tübingen 1838) 148-185; DERS., Die Ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker. Eine Streitschrift gegen Herrn Bunsen (Tübingen 1848); HILGENFELD, Die Apostolischen Väter. Untersuchungen über Inhalt und Ursprung der unter ihrem Namen erhaltenen Schriften (Halle 1853); DERS., Die Ignatiusbriefe und die neueste Verteidigung ihrer Echtheit, in: ZWTh 46 (1903) 171-194; DERS., Die vertiefte Erkenntnis des Urchristentums in der Ignatius-Frage, in: ZWTh 46 (1903) 499-512.

<sup>8</sup> ZAHN, Ignatius von Antiochien (Gotha 1873).

<sup>9</sup> FUNK, Die Echtheit der Ignatianischen Briefe aufs Neue verteidigt (Tübingen 1883).

foot<sup>10</sup> und andere Forscher<sup>11</sup>, die ablehnende Reaktion vornehmlich holländischer und englischer Gelehrter<sup>12</sup>, die herausfordernden Thesen von Völter<sup>13</sup>, Delafosse<sup>14</sup>, Weijenborg<sup>15</sup>, Rius-Camps<sup>16</sup> und Joly<sup>17</sup>, sowie die umfassenden Kommentare von Bauer<sup>18</sup>, Paulsen<sup>19</sup> und Schoedel<sup>20</sup>. Hinzu kommen ungezählte Aufsätze, Lexikonartikel, Studien und Monographien über die Jahrhunderte hinweg<sup>21</sup>.

<sup>10</sup> LIGHTFOOT, The Apostolic Fathers. Part II, 1-3. S. Ignatius, S. Polycarp (2. Aufl. London 1889).

<sup>11</sup> Vgl. beispielsweise RÉVILLE, Études sur les origines de l'épiscopat. La valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche (Paris 1890); VON DER GOLTZ, Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung (Leipzig 1894); BARDENHEWER, Geschichte der altkirchlichen Literatur. Erster Band. Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts (Freiburg 1902) 119-145; DE GENOUILLAC, L'Église chrétienne au temps de Saint Ignace d'Antioche (Paris 1907).

<sup>12</sup> Vgl. SCHIM VAN DER LOEFF, Onderzoek naar de herkomst en de strekking der zeven brieven van Ignatius in de korte recensie (Akad. Proefschrift Leiden 1906); VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, La littérature chrétienne primitive (Paris 1926) 185-196; KILLEN, The Ignatian Epistles, entirely spurious. A reply to the R. Dr. Lightfoot (Edinburg 1886); JENKINS, Ignatian Difficulties and historic Doubts (London 1890).

<sup>13</sup> VÖLTER, Die Apostolischen Väter neu untersucht. II, 2. Polykarp und Ignatius und die ihnen zugeschriebenen Briefe neu untersucht (Leiden 1910). Vgl. dazu RACKLS Voruntersuchung »Die Echtheit der sieben ignatianischen Briefe verteidigt gegen Daniel Völter« in: DERS., Die Christologie des hl. Ignatius von Antiochien (Freiburg 1914) 11-86.

<sup>14</sup> DELAFOSSE, Étude sur les lettres de saint Ignace d'Antioche, in: APHC 147 (1903/04) 36-62; DERS., Nouvel examen des lettres d'Ignace d'Antioche, in: RHLR 8 (1922) 303-337, 477-533; DERS., Lettres d'Ignace d'Antioche. Traduction nouvelle avec une introduction et des notes (Paris 1927).

<sup>15</sup> WEIJENBORG, Les lettres d'Ignace d'Antioche. Étude de critique littéraire et de théologie (Leiden 1969).

<sup>16</sup> RIUS-CAMPS, The four authentic Letters of Ignatius the Martyr. A critical Study based on Anomalies contained in the textus receptus = Christianismos 2 (Rom 1979).

<sup>17</sup> JOLY, Le dossier d'Ignace d'Antioche (Brüssel 1979).

<sup>18</sup> BAUER, Die Apostolischen Väter. Die Briefe des Ignatius von Antiochien und der Polykarpbrief = HNT 18 (Tübingen 1920).

<sup>19</sup> PAULSEN, Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief. Zweite Neubearb. Aufl. der Auslegung von W. Bauer = HNT 18. Die Apostolischen Väter II (Tübingen 1985).

<sup>20</sup> SCHOEDEL, Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar. Aus dem amerikanischen Englisch übersetzt von G. Koester (München 1990). Titel der Originalausgabe: SCHOEDEL, Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch (Philadelphia 1985). In dieser Arbeit wird nach der deutschen Übersetzung zitiert.

<sup>21</sup> Umfassende und relativ aktuelle Bibliographien zu den *Ignatianen* finden sich bei MUNIER, Où en est la question d'Ignace d'Antioche? Bilan d'un siècle de recherches 1870-1988, in: ANRW II, 27, 1 (Berlin-New York 1993) 360-376 und PAULSEN, Art.: Ignatius von Antiochien, in: RAC 17 (Stuttgart 1996) 946-953.

Ist das *ignatianische Problem* denn nicht schon längst in allen Einzelaspekten erforscht und definitiv gelöst worden? Dieser Frage sind zuletzt William R. Schoedel und Charles Munier nachgegangen, die in der Reihe ANRW II ausführliche Forschungsberichte zur *ignatianischen Frage* vorgelegt haben<sup>22</sup>. Wie sieht also die Bilanz der Forschungsgeschichte aus?

Nach der Lektüre der beiden Forschungsberichte, die zusammengekommen fast zweihundert Seiten umfassen und die Arbeiten von über vierhundert verschiedenen Forschern berücksichtigen, ist wohl jeder unvoreingenommene Leser davon überzeugt, daß die *Authentizität* der sogenannten *mittleren Rezension der Ignatianen* nicht mehr zur Diskussion steht. Dies liegt nicht nur an der überzeugenden Präsentation der beiden Forschungsberichte, sondern vor allem an der Forschungsgeschichte selbst, d.h. an der forschungsgeschichtlichen Entwicklung nach Lightfoot und Zahn<sup>23</sup>. Denn Lightfoot und Zahn haben mit ihren Arbeiten die Basis für alle forschungsgeschichtlichen Beiträge des zwanzigsten Jahrhunderts geschaffen und letztlich auch dafür gesorgt, daß das *ignatianische Problem* als eine Angelegenheit betrachtet werden konnte, welche nur die Forscher des 17., 18., und 19. Jahrhunderts etwas anging. Dies dürfte auch der Grund gewesen sein, weshalb man sich in der Forschungsliteratur unseres Jahrhunderts - vor allem in den letzten Jahrzehnten - nur gelegentlich mit den komplizierten Einleitungsfragen zur *ignatianischen* Briefsammlung auseinandergesetzt hat<sup>24</sup>. Entsprechend selten findet man dann auch in den Forschungsbeiträgen Kritik oder Zweifel an der Echtheit der *Ignatianen*<sup>25</sup>. Die Bilanz eines Jahrhunderts - so der Untertitel des Forschungsberichts von Munier - konnte deshalb auch gar nicht anders als überzeugend ausfallen, da natürlich die Forschungsberichte lediglich die Forschungssituation widerspiegeln. Insofern stellt Munier tatsächlich mit einigem Recht fest, daß es derzeit keinen vernünftigen Grund gebe, die traditionelle Datierung der *Ignat-*

---

<sup>22</sup> SCHOEDEL, Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch, in: ANRW II,27,1 (Berlin-New York 1993) 272-358. MUNIER, Où en est la question d'Ignace d'Antioche? Bilan d'un siècle de recherches 1870-1988, in: ANRW II,27,1 (Berlin-New York 1993) 359-484.

<sup>23</sup> LIGHTFOOT, The Apostolic Fathers. Part II,1-3. S.Ignatius, S.Polycarp (2. Aufl. London 1889); ZAHN, Ignatius von Antiochien (Gotha 1873).

<sup>24</sup> Eine Begleiterscheinung dieser Entwicklung ist darin zu sehen, daß die Literatur zu den *Ignatianen* gewaltig angewachsen ist, während die Forschung kaum Fortschritte machte.

<sup>25</sup> Vgl. dazu SCHOEDEL, Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch 290-292.



*tianen* um 110-117 aufzugeben<sup>26</sup>. Ähnlich sieht auch die Bilanz von Schoedel aus, der die Briefe des *Ignatius von Antiochien* relativ großzügig um 105 bis 135 datiert<sup>27</sup>, wobei er sich bemerkenswerterweise auf eine frühere Arbeit von Munier<sup>28</sup> bezieht.

Ist damit das *ignatianische Problem* gelöst? Die Bilanz der Forschungsgeschichte scheint dies naheulegen, dennoch sollte man sich mit *dieser* Bilanz nicht zufriedengeben, weil sie zwei wichtige Tatsachen unterschlägt. Zum einen wird zu wenig berücksichtigt, daß unsere Selbstsicherheit in der *ignatianischen Frage* weitgehend auf die Arbeiten von Lightfoot und Zahn zurückzuführen ist. Diese Arbeiten sind aber in wesentlichen Teilen wissenschaftlich überholt, wie die vorliegende Untersuchung zeigen wird. Zum anderen ist daran zu erinnern, daß die von Robert Joly vorgetragenen Argumente gegen die Echtheit der *Ignatianen* bislang noch nicht überzeugend widerlegt werden konnten<sup>29</sup>, obwohl in zahlreichen forschungsgeschichtlichen Beiträgen der letzten zwanzig Jahre dieser Eindruck vermittelt worden ist.

Interessanterweise äußert sich Joly in demselben Band, in dem die beiden Forschungsberichte von Munier und Schoedel erschienen sind, ebenfalls zur *ignatianischen Frage*. In seinem Forschungsbericht zum *Hirten des Hermas* bekräftigt Joly seine frühere Auffassung, daß *Ignatius* im *Epheserbrief* (Eph. 10, 1) eine Stelle aus dem *Hirten des Hermas* zitiert habe, und daß die *Ignatianen* - nicht nur aus diesem Grund - um 165 zu datieren sind:

»Je pense en effet que les Lettres d'Ignace datent, non pas du début du second siècle, mais des alentours de 165. Je n'espère pas convaincre ici les spécialistes du bien fondé de cette thèse (qui n'est pas nouvelle), mais on me pardonnera d'avoir donné, sans quitter mon sujet, un exemple du genre d'arguments qu'on trouvera groupé ailleurs«<sup>30</sup>.

Joly nimmt hier Bezug auf seine Studie »Le dossier d'Ignace d'Antioche«<sup>31</sup>, in welcher er nachzuweisen versucht hat, daß die äußeren Zeugnisse über *Ignatius* und die *Ignatianen* (auch der *Philipperbrief* *Polykarp*!) keine gesicherte Datierung zulassen<sup>32</sup>. Nach Joly zeigen

<sup>26</sup> MUNIER, Où en est la question d'Ignace d'Antioche 380.484.

<sup>27</sup> SCHOEDEL, Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch 349.

<sup>28</sup> MUNIER, A propos d'Ignace d'Antioche. Observations sur la liste épiscopale d'Antioche, in: RevSR 55 (1981) 126-131; vgl. dazu das Kapitel 5.2.2. im I. Teil.

<sup>29</sup> JOLY, Le dossier d'Ignace d'Antioche (Brüssel 1979).

<sup>30</sup> JOLY, Le milieu complexe du »Pasteur d'Hermas«, in: ANRW II, 27, 1 (Berlin-New York 1993) 540.

<sup>31</sup> JOLY, Le dossier d'Ignace d'Antioche (Brüssel 1979).

<sup>32</sup> Vgl. dazu JOLY, Le dossier 17-37.99-105.

außerdem zahlreiche *innere Kriterien*, daß die *Ignatianen* erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstanden sein können. Hierzu zählen:

- Widersprüche, die sich aus der in den sieben Briefen *erzählten* Geschichte ergeben<sup>33</sup>;
- anachronistische Zitate (wie beispielsweise das Zitat aus dem *Hirten des Hermas*<sup>34</sup>);
- anachronistische Begriffe (wie etwa *χριστιανισμός, καθολική ἐκκλησία, αἵρεσις* usw.<sup>35</sup>);
- das anachronistische Modell der Gemeindeleitung<sup>36</sup>;
- die Bezugnahme auf ein voll entwickeltes gnostisches System<sup>37</sup>;
- die Beeinflussung durch das *Vierte Makkabäerbuch*<sup>38</sup>.

Jolys Thesen wurden zwar in nahezu allen Untersuchungen zu den *Ignatianen* (auch in den beiden Forschungsberichten) insgesamt gewürdigt, aber so gut wie nie ernsthaft diskutiert<sup>39</sup>. Der von Joly erhofften »discussion indispensable«<sup>40</sup> verweigerte sich die Forschung. Deshalb erstaunt es auch nicht, daß die Forschungsberichte von Schoedel und Munier relativ einseitig in ihrer Beurteilung der *ignatianischen* Frage ausgefallen sind. Die wahre Bilanz der Forschungsgeschichte ist weniger erfreulich als es die Forschungsberichte erahnen lassen, da Jolys provozierende Thesen zentrale Probleme der Ignatiusforschung betreffen und keinesfalls ignoriert werden können. Besonders zu erwähnen sind vor allem Jolys Einwände gegen die Datierung der *Ignatianen* auf der Grundlage *äußerer Zeugnisse*, sowie dessen These, daß die *Ignatianen* ein voll entwickeltes *gnostisches* System voraussetzen. Gerade der letzte Punkt betrifft ein wichtiges Forschungsproblem, da es bislang noch nicht gelungen ist, die Gegner des *Ignatius* zu identifizieren, obwohl die Häresiefrage das dominierende Thema der *Ignatianen* darstellt. Wie der Forschungsbericht von Munier zeigt, ist sich die Mehrzahl der Forscher gegenwärtig nur darin sicher, daß *Ignatius* weder gegen *Markioniten* noch gegen *Valentinianer* argumentiert:

<sup>33</sup> Vgl. dazu JOLY, Le dossier 39-52.

<sup>34</sup> Vgl. dazu JOLY, Le dossier 53-59.

<sup>35</sup> Vgl. dazu JOLY, Le dossier 61-73.

<sup>36</sup> Vgl. dazu JOLY, Le dossier 75-85.

<sup>37</sup> Vgl. dazu JOLY, Le dossier 87-91.

<sup>38</sup> Vgl. dazu JOLY, Le dossier 93-98.

<sup>39</sup> Zu JOLY, Le dossier, sind zahlreiche Rezensionen erschienen; vgl. den Forschungsbericht von MUNIER, Où en est la question d'Ignace d'Antioche 379 mit Anm.16.

<sup>40</sup> JOLY, Le dossier 7.

»Ignace vise-t-il des doctrines docètes marcionites ou valentiniennes? Il serait hasardeux de l'affirmer, croyons-nous, car aucune trace de dualisme, cosmique ou biblique, n'est perceptible chez ses adversaires. D'autre part, bien que le langage d'Ignace soit profondément marqué par la pensée gnostique, l'on ne trouve chez lui aucune polémique contre des opinions typiques de Valentin ou de son école«<sup>41</sup>.

Muniers Beurteilung des Problems setzt aber m.E. eine Auffassung über *antivalentinianische* Polemik voraus, die korrekturbedürftig ist. Denn zum einen hat die neuere Forschung mit Marksches ein vollkommen neues Bild von *Valentin* entworfen, das es zweifelhaft erscheinen läßt, ob man bei *Valentin* selbst *typische* Lehrmeinungen der *Valentinianer* voraussetzen darf<sup>42</sup>. Zum anderen besitzen wir keine differenzierte Darstellung der unterschiedlichen christologischen Entwürfe einzelner *valentinianischer* Lehrer. Christologische Fragestellungen bilden aber in den *Ignatianen* den eigentlichen Anlaß für die Auseinandersetzung mit den Häretikern. Damit stellt sich die Frage nach unserem Vorverständnis *antivalentinianischer Polemik*. Mußte jeder Verfasser eines *antivalentinianischen* Textes das *Kompendium-Wissen* eines *Irenäus* darbieten? Ist etwa eine Widerlegung in fünf Bänden die klassische Methode der frühchristlichen Lehrer gewesen? Wohl kaum. Schon die Art und Weise, wie *Clemens von Alexandrien* in den *Excerpta ex Theodoto* sein Material geordnet und kommentiert hat<sup>43</sup>, zeigt eigentlich, daß die *valentinianische Gnosis* höchst unterschiedlich rezipiert worden ist. Solange also weder die *valentinianischen* noch die *großkirchlichen* Positionen der 60er und 70er Jahre des zweiten Jahrhunderts, ja überhaupt der Zeit vor *Irenäus*, umfassend dargestellt worden sind, sollte man auch darauf verzichten, nach typisch *valentinianischen* oder *antivalentinianischen* Themen zu fahnden. Dies bedeutet aber methodisch, daß Texte, die möglicherweise *antivalentinianische Polemik* enthalten könnten, nicht daraufhin untersucht werden sollten, ob sie lehrbuchmä-

<sup>41</sup> MUNIER, Où en est la question d'Ignace d'Antioche 413.

<sup>42</sup> MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins = WUNT 65 (Tübingen 1992). Die detaillierte Analyse der *Valentin*-Fragmente durch MARKSCHIES hat beispielsweise - entgegen der vorherrschenden Auffassung - die überraschende These hervorgebracht, daß *Valentin* eine gemäßigt antidoketistische Position vertreten hat (vgl. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus 115). An diesem Beispiel wird deutlich, daß man erst dann beurteilen kann, ob Polemik gegen eine typische Lehrmeinung *Valentins* (vgl. das Zitat von MUNIER) vorliegt, wenn man die typische Lehrmeinung *Valentins* kennt.

<sup>43</sup> Vgl. dazu SAGNARD, Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote (SC 23) 6-50.

Big *typisch valentinianische* Positionen bekämpfen, sondern ob sie kontextspezifisch Auffassungen widerlegen, die von einzelnen *valentinianischen* Lehrern vertreten wurden. Hierbei ist darauf zu achten, daß chronologische, geographische und doxographische Eckdaten berücksichtigt werden.

Auf der Basis dieser sachlichen und methodischen Einwände gegen Munier erscheint es durchaus legitim, nochmals die Frage zu stellen, ob die antihäretische Argumentation des *Ignatius* in einzelnen Briefpassagen nicht vielleicht doch gegen *valentinianische* Positionen gerichtet sein könnte. Die Notwendigkeit, sich gerade mit dieser Fragestellung zu befassen, ergibt sich zudem aus der Tatsache, daß die zuletzt von Reinhard Hübner vorgetragenen »Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien« das Verhältnis der *Ignatianen* zum *Valentinianismus* in völlig neuem Licht erscheinen lassen<sup>44</sup>. Darüber hinaus findet man in dieser Arbeit zahlreiche weitere Argumente gegen die traditionelle Datierung der *Ignatianen*. Hübners Thesen beziehen sich hierbei auf vier große Themenkomplexe, die im folgenden Abschnitt kurz dargestellt werden.

### (1) *Chronologie und Echtheit*<sup>45</sup>

Hübner verweist darauf, daß sich die *ignatianische Chronologie* weitgehend auf Daten stützt, die wissenschaftlich völlig unbrauchbar sind, bedauerlicherweise aber in der modernen Forschung selten hinterfragt wurden. Dies gilt vor allem für die Angaben des *Euseb* in der *Kirchengeschichte* und der sogenannten *Chronik*, auf welche die meisten Daten der *ignatianischen Chronologie* zurückgehen. Auch der *Philipperbrief Polykarps* scheide für eine Datierung der *Ignatianen* aus, da dieser nach Hübner (im Anschluß an Joly) vom Verfasser der *Ignatianen* interpoliert worden sei. Daraus ergebe sich aber, daß der Entstehungszeitraum der Briefe keinesfalls durch die irreführenden Daten der *ignatianischen Chronologie* festgelegt werden dürfe, sondern ausschließlich durch die Analyse innerer Kriterien. Auf solche *inneren Kriterien* beziehen sich die weiteren Thesen.

---

<sup>44</sup> HÜBNER, Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, in: ZAC 1 (1997) 44-72.

<sup>45</sup> Vgl. dazu HÜBNER, Thesen 45-50.

(2) *Der rezipierte Text ist an zwei für die Datierung wichtigen Stellen, Eph. 1,2 und Magn. 8,2, fehlerhaft*<sup>46</sup>

Mit dieser These bezieht sich Hübner wiederum auf Joly, der gezeigt hat, daß *Eph. 1,2* nach den besten Zeugen, d.h. den griechischen Lesarten *G* und *g*, ursprünglich das Wort *μαρτύριον* enthalten hat:

»Aber auch wer Joly nicht folgen will, muß doch zugestehen, daß der Text von *G* und *g* der ursprüngliche sein könnte, daß also wenigstens nicht sicher auszuschließen ist, daß Ignatius das Wort *μαρτύριον* im technischen (sonst erst nach 150 belegbaren) Sinn verwendet hat, und kann aus dem Fehlen des Wortes in den Übersetzungen kein Argument für eine Frühdatering machen«<sup>47</sup>.

Die zweite Textstelle, *Magn. 8,2*, ist nach Hübner mit dem »besten Zeugen *G*, der lateinischen Version *L* und dem Monophysiten Timotheus Aelurus« folgendermaßen zu lesen: ... ὅτι εἰς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὃς ἐστιν αὐτοῦ λόγος αἰδῖος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθὼν, κτλ., und *nicht* wie in allen Editionen seit Zahn und Lightfoot (mit Ausnahme von Hilgenfeld) ... ὅτι εἰς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὃς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθὼν, κτλ. Die ursprüngliche Lesart mit αἰδῖος οὐκ bezeichnet Hübner (ebenso wie vor ihm schon Hilgenfeld, Delafosse und Joly) als Polemik gegen die *valentinianische* Vorstellung vom Hervorgang des *Logos* aus der *Sige*: »Damit kommen wir in jedem Fall in die Zeit nach 155/160«<sup>48</sup>.

(3) *Ignatius setzt Noët von Smyrna voraus*<sup>49</sup>

Nach Hübner hat *Ignatius Eph. 7,2* und *Polyc. 3,2* die *antivalentinianische* Glaubensregel des *Noët von Smyrna* selbständig überarbeitet, setzt also *Noët* und den *Valentinianismus* voraus. In diesem Zusammenhang zeigt Hübner weiterhin, daß die Theologie des *Ignatius monarchianisch* konzipiert ist und daß die Terminologie des *ignatianischen Monarchia-*

<sup>46</sup> Vgl. dazu HÜBNER, Thesen 50-52.

<sup>47</sup> HÜBNER, Thesen 51. HÜBNER verweist in diesem Zusammenhang auf DEHANDSCHUTTER, der festgestellt hatte, daß es zur Martyriumstheologie der *Ignatianen* terminologisch und inhaltlich in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts keinerlei Parallelen gibt; vgl. DEHANDSCHUTTER, L'authenticité des épîtres d'Ignace d'Antioche, in: StPatr XVIII,3 (Leuven 1989) 108.

<sup>48</sup> HÜBNER, Thesen 52.

<sup>49</sup> Vgl. dazu HÜBNER, Thesen 52-59.

nismus auf eine Zeit nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts verweist<sup>50</sup>.

(4) *Einzigkeit und Unvergleichlichkeit des Ignatius?*<sup>51</sup>

Im letzten Abschnitt notiert Hübner die zahlreichen Ausnahmen, die *Ignatius* von den frühchristlichen Schriftstellern der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts unterscheiden, »und zwar im Hinblick sowohl auf Sprache, Stil und Umstände der Entstehung seiner Briefe wie auch im Hinblick auf ihren Inhalt«<sup>52</sup>. Hierzu zählen die antignostischen Glaubensregeln des *Ignatius*, die *ignatianische* Christologie und Martyriumstheologie, die in den *Ignatianen* vorausgesetzte Form der Gemeindeführung, sowie die *ignatianische* Terminologie insgesamt, die eine ganze Reihe *valentinianischer* Begriffe aufweist und ansonsten zahlreiche Parallelen in der apologetischen Literatur und den Schriften aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts besitzt<sup>53</sup>.

Mit diesen Thesen und dem in Kürze folgenden Aufsatz Hübners über *Noët von Smyrna* und die *Ignatianen* dürfte eine neue Ära der *Ignatiusforschung* anbrechen. Hierfür ist allerdings noch eine wesentliche Voraussetzung zu schaffen. Es muß nachgewiesen werden, daß die Quellen der *ignatianischen Chronologie* tatsächlich (wie Joly und Hübner meinen) keine gesicherten Daten über *Ignatius* bzw. die *Ignatianen* enthalten. Äußeren Zeugnissen müßte man grundsätzlich den Vorzug vor inneren Kriterien geben, weshalb sorgfältig überprüft werden muß, ob nicht vielleicht doch authentische Zeugnisse über den *historischen Märtyrer Ignatius von Antiochien* und dessen Briefe existieren. Aus diesem Grund ist den theologiegeschichtlichen Studien des zweiten Teils eine umfangreiche Voruntersuchung zur *ignatianischen Chronologie* vorangestellt, in der alle relevanten äußeren Zeugnisse über *Ignatius* und die *Ignatianen* diskutiert werden.

Der zweite Teil enthält Studien zum *theologiegeschichtlichen Hintergrund* der *Ignatianen*. Die Titelfrage »*Ignatius adversus Valentinianos?*«

<sup>50</sup> Vgl. dazu HÜBNER, Thesen 60-62.

<sup>51</sup> HÜBNER, Thesen 64-67.

<sup>52</sup> HÜBNER, Thesen 64.

<sup>53</sup> Vgl. dazu HÜBNER, Thesen 67: »Ein Autor gehört in die Zeit, deren Sprache er spricht und deren Denken er erkennen läßt. Der Verfasser der *Ignatianen* spricht untrüglich die Sprache der Theologen der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, und er denkt wie sie. Man macht ihn zu einem Wunderkind, wenn man ihm in allem einen Ausnahmestatus zubilligt, und hebt zugleich die Kriterien wissenschaftlicher Chronologie auf«.

läßt bereits erkennen, daß hier vorrangig die Frage geklärt werden soll, ob die *Ignatianen* den *Valentinianismus* bekämpfen. Diese religionsgeschichtlich orientierte Untersuchung wird durch traditionsgeschichtliche Studien ergänzt, um den theologiegeschichtlichen Hintergrund der *Ignatianen* nicht nur durch die häresiologische Fragestellung zu illustrieren, sondern auch durch die Beziehung des *Ignatius* zur großkirchlichen Tradition. Insgesamt könnte auf der Grundlage der religions- und traditionsgeschichtlichen Studien des zweiten Teils eine chronologische Einordnung der *ignatianischen* Theologie in die Kirchen- und Theologiegeschichte des zweiten Jahrhunderts gelingen. Als Textbasis für die theologiegeschichtlichen Studien des zweiten Teils wurde ein Abschnitt aus dem *ignatianischen Epheserbrief* ausgewählt (*Eph.* 16-20), der aus drei Gründen für diese Untersuchung geeignet erschien:

- (1) Der Abschnitt *Eph.* 16-20 stellt innerhalb des *Epheserbriefes* eine *Texteinheit* dar, die *antihäretisch* konzipiert ist, also eine Identifikation der Gegner (Valentinianer?) grundsätzlich zuläßt.
- (2) Im Abschnitt *Eph.* 16-20 befindet sich an zentraler Stelle eine *anti-häretische* Glaubensformel (*Eph.* 18,2), die sich für eine traditions- und religionsgeschichtliche Analyse geradezu aufdrängt.
- (3) Der ausgewählte Abschnitt enthält einen der interessantesten und zugleich geheimnisvollsten Texte der *Ignatianen*, den sogenannten *Sternhymnus* (*Eph.* 19). Dieser Text ist in der Forschungsgeschichte schon mehrfach analysiert worden. Eine befriedigende Interpretation der im Sternhymnus vorkommenden religionsgeschichtlichen Motive ist aber bislang noch nicht gelungen, weshalb eine erneute Untersuchung des Textes reizvoll und notwendig erschien.

Da zu den einzelnen Studien jeweils spezielle Forschungsberichte vorgelegt werden, findet man in dieser Einleitung keinen Forschungsbericht zum *ignatianischen Problem*. Die wesentlichen Fragen sind ohnehin von Schoedel und Munier mit großer Sachkenntnis dargestellt worden. Ergänzend sei auf den bemerkenswerten RAC-Artikel von Henning Paulsen verwiesen, der einen soliden Überblick über die Probleme der *Ignatiusforschung* darbietet<sup>54</sup>.

Zuletzt soll noch auf drei Punkte hingewiesen werden: (1) Die Titelfrage »*Ignatius adversus Valentinianos?*« wird im zweiten Teil als religionsgeschichtliches Thema diskutiert. Die dadurch gegebene terminolo-

<sup>54</sup> PAULSEN, Art.: Ignatius von Antiochien, in: RAC 17 (Stuttgart 1996) 933-953.

logische Anspielung auf Schliers »Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen« ist in diesem Zusammenhang durchaus beabsichtigt, da Schlier als erster Forscher die umfassende Bedeutung *valentinianischer* Quellen für die Interpretation der *Ignatianen* erkannt hat<sup>55</sup>. Dies bedeutet allerdings nicht, daß ich mich der religionsgeschichtlichen Methode Schliers bzw. dem methodischen Ansatz der *Religionsgeschichtlichen Schule* verpflichtet fühle<sup>56</sup>. (2) Mit dem Namen *Ignatius* bezeichne ich den Verfasser der *Ignatianen*, unabhängig von der Frage, ob die Briefe authentisch oder gefälscht sind. (3) Die *Ignatianen* und die Schriften der *Apostolischen Väter* werden nach der Ausgabe von Lindemann/ Paulsen (Tübingen 1992) zitiert. Da sich die angegebenen Textstellen in dieser Edition mühelos finden lassen, habe ich darauf verzichtet, im Anmerkungsteil die entsprechenden Seiten- und Zeilenangaben zu notieren.

---

<sup>55</sup> SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* = BZNW 8 (Giessen 1929). Zwar haben vor SCHLIER auch schon andere Forscher *valentinianische* Parallelen zu *ignatianischen* Texten notiert, aber nicht in demselben Umfang und auch nicht zu allen von SCHLIER behandelten Themen.

<sup>56</sup> Vgl. dazu das Kapitel »*Ignatius and Religionsgeschichte*« im Forschungsbericht von SCHOEDEL, Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch 298-304.



## I. TEIL

### STUDIEN ZUR IGNATIANISCHEN CHRONOLOGIE UND DEN SOGENANNTEN »TESTIMONIA VETERUM DE IGNATIO«



## 1. KAPITEL

### VORBEMERKUNG ZUR AUSWAHL DER QUELLEN

Die traditionelle Datierung der *Ignatianen* unter *Trajan* um 110-117 stützt sich *in erster Linie* auf äußere Zeugnisse über *Ignatius* und die *Ignatianen*. Diese sogenannten *testimonia veterum* sind in den Editionen von Zahn, Lightfoot und Hilgenfeld übersichtlich zusammengestellt worden<sup>1</sup>. In solche Testimoniensammlungen wurden nahezu alle Texte aufgenommen, die entweder wörtlich oder sinngemäß auf den Text der *Ignatianen* verweisen oder irgendeine *historische* Notiz über *Ignatius* enthalten.

Das in diesen Sammlungen gebotene Material muß aber für unseren Zusammenhang nochmals selektiert werden, da unter chronologischem Aspekt nur *Zeugnisse* in Betracht kommen, welche (a) durch ein ausdrückliches Zitat oder eine verfizierbare Anspielung auf die *Ignatianen* einen gesicherten *terminus ante quem* fixieren oder (b) relativ gesicherte Angaben über den *historischen Ignatius* enthalten - also über sein Leben, seine Zeit, sein Martyrium. In chronologischer Reihenfolge kommen deshalb folgende Zeugen in Frage:

- (1) *Polykarp*, weil *Polykarp* in seinem Brief (seinen Briefen?) an die *Philippier Ignatius* und die *ignatianischen Briefe* erwähnt;
- (2) *Lukian von Samosata*, weil sich *Lukian* in seiner Schrift über das Lebensende des *Peregrinus (De morte Peregrini)* möglicherweise schon auf die *Ignatianen* bezogen haben könnte;
- (3) *Irenäus*, weil *Irenäus* das erste Zitat aus den *Ignatianen* (eine Stelle aus dem *ignatianischen Römerbrief*) bietet;

---

<sup>1</sup> ZAHN, *Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta* = *Patrum Apostolicorum Opera II* (Leipzig 1876) 326-381 (»Testimonia Veterum de Ignatio et de Polycarpo«); LIGHTFOOT, *AF II*, 1, 135-232; HILGENFELD, *Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria* (Berlin 1902) 132-159. HILGENFELD hat seine Zeugen nicht »temporum ratione«, also chronologisch angeordnet, sondern »locorum ratione«, so daß man bequem nachschlagen kann, welche Wirkungsgeschichte die einzelnen Textpassagen der *Ignatianen* in der Literaturgeschichte gehabt haben; auch HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Lit(t)eratur bis Eusebius*. 1.Tl. Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Litteratur bis Eusebius (Leipzig 1893) 79-86, bietet eine knapp kommentierte Zusammenstellung von Zeugnissen.

- (4) *Origenes*, weil *Origenes* in seinen Homilien zum *Lukasevangelium* erstmals *Ignatius* als zweiten Bischof von *Antiochien* vorstellt;  
 (5) *Euseb*, weil *Euseb* in der Forschungsgeschichte als der Hauptzeuge für eine Datierung um 110-117 angesehen wurde.

Damit sind alle Zeugen benannt, die in irgendeiner Weise für die *ignatianische Chronologie* von Bedeutung sein könnten. Die *ignatianischen Märtyrerakten*<sup>2</sup> können in diesem Zusammenhang ebenso unberücksichtigt bleiben wie die Notiz des *Malalas* über die Verurteilung des *Ignatius* durch *Trajan* zu *Antiochien*<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Die *ignatianischen Märtyrerakten* sind der hagiographischen Literatur des 5.-6. Jhs. zuzurechnen, und zwar sowohl die *römischen* wie auch die *antiochenischen Märtyrerakten*. Zu den einzelnen Versionen und Manuskripten vgl. Zahn, *Ignatius* 1-10, und Lightfoot, *AF* II,2,363-368. BISBEE, *Pre-Decian Acts of Martyrs and Commentarii* = HDR 22 (Philadelphia 1988) 133-162, hat zuletzt zu zeigen versucht, daß dem Bericht der *antiochenischen Märtyrerakten* über die Verurteilung des *Ignatius* ein amtliches Gerichtsprotokoll (*commentarius*) zugrundeliegt. BISBEEs These überzeugt allerdings nicht, da seine formkritische Analyse auf zusätzliche und nicht zu beweisende Hypothesen angewiesen ist. Außerdem erscheinen die in den *antiochenischen Märtyrerakten* für die Zeit *Trajan*s vorausgesetzten historischen Verhältnisse vollkommen unrealistisch; vgl. dazu die Rezension von FREND. Im übrigen ist auf die Arbeiten von ZAHN, *Ignatius* 1-56, und LIGHTFOOT, *AF* II,2,363-474 (mit wichtigen Korrekturen an der Arbeit von ZAHN), zu verweisen, die eindeutig nachgewiesen haben, daß den *Märtyrerakten* keine historischen Nachrichten über *Ignatius* zu entnehmen sind.

<sup>3</sup> Vgl. *Malalas, Chronographia XI*: ὁ δὲ αὐτὸς βασιλεὺς Τραϊανὸς ἐν τῇ αὐτῇ πόλει (Ἀντιοχείᾳ/ TL) διῆγεν ὅτε ἡ θεομηνία ἐγένετο. ἐμαρτύρησε δὲ ἐπὶ αὐτοῦ τότε ὁ ἅγιος Ἰγνατίος ὁ ἐπίσκοπος τῆς πόλεως Ἀντιοχείας. ἡγανάκτησε γὰρ κατ' αὐτοῦ, ὅτι ἐλοιδορεῖ αὐτόν. συνέσχε δὲ τότε καὶ πάντες ὀνόματα χριστιανῶν γυναικῶν Ἀντιοχισσῶν καὶ ἐξήτασεν αὐτὰς λέγων, κτλ. (276,9-11 DINDORF = PG 97,417). ESSIG (Mutmaßungen über den Anlaß des Martyriums von *Ignatius* von *Antiochien*, in: *VigChr* 40 [1986] 105-117) hält diesen Hinweis auf die Verhaftung des *Ignatius* für eine historisch glaubwürdige Nachricht. ESSIG behauptet in diesem Zusammenhang, daß *Ignatius* des *crimen laesae maiestatis* bezichtigt wurde. Dies sei aber nicht »im Sinne der christlichen Verwahrung gegen die Teilnahme am Kaiserkult zu interpretieren«, denn in diesem Fall wäre *Ignatius* nach ESSIG an Ort und Stelle exekutiert worden. Vielmehr entspreche die Deportation nach Rom dem *Procedere* einer Anklage aufgrund des Tatbestandes der Majestätsbeleidigung, da derartige Delikte nach ESSIG »nicht nur der kaiserlichen, sondern zudem noch der Senatsgerichtsbarkeit unterlagen«, wobei hier zusätzlich der Spezialfall einer Anklage »gegen einen Römer in der Provinz« vorgelegen haben soll. Dagegen ist einzuwenden, daß (1) die Behauptung, *Ignatius* sei Römer gewesen, nicht bewiesen werden kann, (2) *Ignatius* aufgrund des *nomen ipsum* verurteilt worden ist, wie die *Ignatianen* selbst zeigen (*Eph.* 1,2), und (3) *Trajan* in einem Brief an *Plinius* (*Ep.* X,82) zu erkennen gibt, daß ihm an derartigen Anklagen nichts liegt: »Potuisti non haerere, mi Secunde carissime, circa id, de quo me consulendum existimasti, cum propositum meum optime nesses non ex metu nec terrore hominum aut criminibus maiestatis reverentiam nomini meo adquiri« (632 KASTEN). Und schließlich fehlt ein Motiv für ein derartiges Verhalten. Weshalb sollte *Ignatius* nach Art der berüchtigten kynischen Provokateure einen Herrscher

An den ausgewählten Quellen läßt sich die Rezeptionsgeschichte der *Ignatianen* und die *historische* Beurteilung des *Ignatius* chronologisch verfolgen und man wird zu entscheiden haben, ob diese Zeugen tatsächlich die Authentizität des *Ignatius* und der *Ignatianen* beweisen.

---

beleidigt haben, der gerade damit beschäftigt war, die Ostgrenzen des Reiches und damit auch die Zukunft der antiochenischen Gemeinde zu sichern? *Polykarp* betet für den Kaiser (vgl. *Phil. 12,3*), *Ignatius* beleidigt ihn! Zur absolut unglaublichen Notiz des *Malalas* vgl. ZAHN, *Ignatius* 66-69. Über den neuesten Stand der *Malalasforschung* informiert umfassend der Sammelband »Studies in John Malalas«, hg. von JEFFREYS = Australian Association for Byzantine Studies. *Byzantina Australiensia* 6 (Sydney 1990).

## 2. KAPITEL

### IGNATIUS VON ANTIOCHIEN UND POLYKARP VON SMYRNA

#### 2.1. *Das literarische und das biographische Problem*

Die historische Situation stellt sich nach den *sieben ignatianischen Briefen* und dem *Brief Polykarps* an die *Philipper* kurzgefaßt wie folgt dar:

Der antiochenische Bischof *Ignatius* wird in *Antiochien* aus nicht näher bezeichneten Gründen zum Tierkampf in *Rom* verurteilt. Der von einer Wachmannschaft eskortierte Gefangenentransport führt den Märtyrerbischof von *Antiochien* über *Kleinasien* und *Griechenland* (*Philippi*) nach *Rom*. In *Kleinasien* bemühen sich verschiedene Gesandtschaften aus den christlichen Zentren des Landes um *Ignatius*. In *Smyrna* scheint sich der syrische Bischof längere Zeit aufgehalten zu haben, da er dort Gesandtschaften aus *Ephesus*, *Magnesia* und *Tralles* empfängt und Briefe an die soeben genannten Gemeinden und an die Gemeinde von *Rom* verfassen kann. In *Smyrna* lernt *Ignatius* dann auch die *smyrnäischen* Gemeindeverhältnisse und den Bischof der Stadt, *Polykarp*, kennen. In *Troas* verfaßt *Ignatius* - neben dem *Philadelphierbrief* - einen Brief an *Polykarp*, sowie einen Brief an die Gemeinde von *Smyrna*, wodurch das besonders enge Verhältnis zur *smyrnäischen* Gemeinde und dessen Bischof dokumentiert wird. Aus dem Brief *Polykarps* an die *Philipper* erfahren wir weiterhin, daß der Gefangenentransport (von *Troas* aus) *Philippi* erreicht und schließlich die Reise (nach *Rom*) fortgesetzt hat (*Polyc.*, *Phil. 1, 1*). Im 13. Kapitel desselben Briefes erbittet *Polykarp* von den *Philippnern* weitere Nachrichten über das Geschick des *Ignatius*. Dies steht offensichtlich im Widerspruch zu *Polyc.*, *Phil. 9*, da an dieser Stelle des Briefes der Tod des *Ignatius* bereits vorausgesetzt wird. Insgesamt gilt jedoch der Brief *Polykarps* an die *Philipper* als unwiderlegbares Zeugnis für die Authentizität der in den *Ignatianen* dargestellten Ereignisse und damit der *Ignatianen* selbst. Dies wird auf den folgenden Seiten zu überprüfen sein.

### *Das literarische Problem*

»Immer wird die Untersuchung beim Polykarpbrief einsetzen müssen. Hinter ihm steht eine uns bekannte, zeitlich genau zu bestimmende Persönlichkeit, und bereits Irenäus bezeugt, daß Polykarp einen allgemein zugänglichen Brief an die Philipper geschrieben habe, und charakterisiert diesen Brief kurz. Die allgemeine Situation ist also so günstig wie möglich«<sup>1</sup>.

Eine Untersuchung der ignatianischen Chronologie muß in der Tat, wie Harnack zu Recht bemerkt, grundsätzlich und vorrangig den *Polykarpbrief*, gemeint ist natürlich der *Philipperbrief Polykarps*<sup>2</sup>, berücksichtigen. Die bis heute vorherrschende und maßgeblich durch Harnack befestigte Auffassung über die Bedeutung und den Zeugniswert des *Philipperbriefes* für die Authentizität der *Ignatianen* kann durch ein anderes Zitat aus Harnacks »Chronologie der Altchristlichen Litteratur« verdeutlicht werden:

»Es giebt keine Briefe in der altchristlichen Literatur, deren Existenz so früh und so vortrefflich bezeugt ist, wie die der Ignatiusbriefe durch den Polykarpbrief (c. 13). Er bezeugt den Brief des Ignatius an den Polykarp speciell und außerdem noch einige andere, wenige Wochen nachdem sie geschrieben sind, noch bevor Ignatius das Martyrium erlitten hat. Allein eben dieses Zeugnis wird als gefälscht betrachtet, obgleich es für diese Annahme keine im Polykarpbriefe selbst liegenden Gründe giebt, sondern lediglich die Erwägung der vorausgesetzten Unechtheit der Ignatiusbriefe bestimmend ist«<sup>3</sup>.

Wie die folgende Untersuchung zeigen wird, ist Harnacks Beurteilung des *Philipperbriefes* so nicht mehr akzeptabel, denn der *Philipperbrief Polykarps* bietet, wie vor allem die Forschung nach Harnack gezeigt hat, bestimmte Probleme, die offensichtlich und objektiv vorhanden sind und keineswegs erst durch die Infragestellung der *Ignatianen* künstlich erzeugt werden müssen. Es gibt also durchaus *im Polykarpbrief selbst liegende Gründe*, die Verdacht an der Einheitlichkeit und Authentizität von *Polyc.*, *Phil.* erwecken. Der *Philipperbrief* des Polykarp ist, und dies muß betont werden,

<sup>1</sup> HARNACK, Geschichte der altchristlichen Lit(teratur) bis Eusebius. 2.Tl. Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius Bd.1 (Leipzig 1897) 382.

<sup>2</sup> Zur Textüberlieferung vgl. HARNACK, Überlieferung 69-74; PROSTMEIER, Zur handschriftlichen Überlieferung des Polykarp- und Barnabasbriefes. Zwei nicht beachtete Deszendenten des Cod. Vat. gr.859, in: VigChr.48 (1994) 48-64, sowie BAUER, Die Polykarpbriefe = KAV 5 (Göttingen 1995) 13-18.

<sup>3</sup> HARNACK, Chronologie 400.

unabhängig von der *ignatianischen Frage*, in sich so widersprüchlich und rätselhaft, daß zum gegenwärtigen Zeitpunkt die Behauptung der Einheitlichkeit und Authentizität des Briefes nur noch als *eine* mögliche Hypothese neben anderen Lösungsvorschlägen diskutiert wird. Auffällig ist weiterhin, daß *alle* textkritisch bedenklichen Stellen des *Philipperbriefes* im Zusammenhang mit den *Ignatianen* stehen. Diese Feststellung ergibt sich aber ausschließlich aus der Überprüfung des von *Polykarp* geschriebenen *Philipperbriefes* selbst und nicht erst aus der Tatsache, daß die *Ignatianen* umstritten sind. Man könnte dies mit Bezug auf die Überschrift *das literarische Problem* nennen.

### *Das biographische Problem*

Das *biographische Problem*, das selbstverständlich mit dem ersten Problem unmittelbar zusammenhängt, ergibt sich daraus, daß in der Forschungsgeschichte die *ignatianische Chronologie* maßgeblich durch die *biographischen* Daten des *Polykarp* festgelegt wurde und daß umgekehrt die *Biographie Polykarps* zum Teil durch Daten der *ignatianischen Chronologie* rekonstruiert wurde, da man ja in der Regel die Begegnung des *Ignatius* mit *Polykarp* um 110-117 als *historisches Ereignis* voraussetzte. Kurz gefaßt besteht also das *biographische Problem* in der wechselseitigen Bezugnahme der Biographien des *Ignatius* und des *Polykarp*. Nun könnte man natürlich fragen, ob es überhaupt ein *biographisches Problem* gibt, da man doch über *Polykarp* relativ viel weiß und deshalb wenigstens *ein* biographischer Fixpunkt in der Geschichte der beiden *apostolischen Väter* ermittelt werden kann. Ein großes Problem ergibt sich aber - und dies wird im allgemeinen zu wenig berücksichtigt - allein schon aus der Tatsache, daß die *Biographie Polykarps* wiederum zu einem guten Teil auf Informationen aufbaut, die aus den *Ignatianen* stammen. Hieraus resultiert eine fatale Verquickung von jeweils ungesicherten Daten zur Herstellung der einen (des *Ignatius*) oder der anderen *Biographie* (des *Polykarp*). Dies wird durch den von Meinhold in seinem *Polykarp-Artikel* (1952) aufgestellten methodischen Grundsatz hinreichend illustriert:

»Solange deshalb weder die Echtheit der *Ignatianen* überzeugend widerlegt noch ein anderer einwandfrei gesicherter Ansatzpunkt für eine Darstellung P.s gefunden werden kann, muß deshalb in methodischer Hinsicht gefordert werden, daß jede Behandlung der sich an die Gestalt P.s knüpfenden Probleme von den Angaben des *Ignatius* von Antiocheia, des Zeitgenossen P.s, auszugehen hat, wenn man nicht in einen heillosen *circulus vitiosus* geraten will. In den *Ignatianen* liegen die ältesten,



zuverlässigen, zeitgenössischen Dokumente für die Geschichte P.s vor«<sup>4</sup>.

Bezeugen nun die *Ignatianen* den *Polykarp* (Meinhold) oder *Polykarp* die *Ignatianen* (Harnack)? Dieses *biographische Problem*, das im wesentlichen aus der Verknüpfung der beiden *Biographien* resultiert, kann m.E. nur gelöst werden, wenn man das einzige Zeugnis, das mit Sicherheit *Polykarp* zugeschrieben werden kann, literarkritisch untersucht, um dann mögliche biographische Verbindungen zwischen *Ignatius* und *Polykarp* auf der Basis eines gesicherten Textes zu bewerten. Dies soll in der Weise geschehen, daß die in der Forschungsgeschichte vorgetragenen Thesen zum *Polykarpbrief* jeweils kurz vorgestellt und diskutiert werden. Methodisch ist in diesem Zusammenhang zu fordern, daß für die Untersuchung des *Philipperbriefes* die *Ignatianen* zunächst ausgeblendet werden, da es methodisch unzulässig ist, die Probleme des *Polykarpbriefes* mit Hilfe der *Ignatianen* zu lösen, um dann schließlich mit dem *Polykarpbrief* die Authentizität der *Ignatianen* zu beweisen. Bei näherer Betrachtung ist dies aber die durchwegs übliche Methode.

Schließlich muß darauf hingewiesen werden, daß die Auffassung von Dehandschutter, der *Polykarpbrief* sei für den Nachweis der Authentizität der Mittleren Rezension nur von geringem Wert<sup>5</sup>, zwar insofern richtig ist, als im *Philipperbrief* weder die einzelnen Briefe detailliert beschrieben noch irgendwie zitiert werden, doch gibt es keinen vernünftigen Grund, die im 13. Kapitel des *Philipperbriefes* erwähnte Briefsammlung *nicht* mit den Briefen der *mittleren Rezension* zu identifizieren. Wenn *Polykarp* mit seinem Brief *ignatianische Briefe* bezeugt, dann spricht eben alles dafür, daß es sich um die *Ignatianen* der *Mittleren Rezension* handelt. Falls aber der *Philipperbrief* bzw. die *Philipperbriefe* im Original keinen Hinweis auf den *antiochenischen Bischof Ignatius* und die *ignatianischen Briefe* enthielten, dann sind die Hinweise auf die *ignatianische Geschichte* vom Verfasser der *mittleren Rezension* nachgetragen worden, und demnach als Interpolationen zu betrachten. Hieraus würde folgen, daß die *Ignatianen* Fälschungen darstellen.

<sup>4</sup> MEINHOLD, Art.: Polykarpos, in: PRE XXI,2 (Stuttgart 1952) 1663-1664.

<sup>5</sup> DEHANDSCHUTTER, Polycarp's Epistle to the Philippians. An early Example of »Reception«, in: SEVRIN (Hg.), The New Testament in Early Christianity = BEThL 86 (Leuven 1989) 277 Anm.14: »The discussion of three centuries shows not a little of dogmatic interest. In the meantime, it has scarcely been noticed that Polycarp's words on the Ignatian Letters are of little value for the proof of the authenticity of the reconstructed *middle-recension* of the seven Letters«.

### *Hinweise zum methodischen Vorgehen*

In der Forschungsgeschichte sind 4 Hypothesen über den *Philipperbrief Polykarps* aufgestellt worden. Im Rahmen dieser Untersuchung können die einzelnen Hypothesen mit all ihren Varianten und Spezialitäten nur in ihren wesentlichen Grundzügen referiert werden. Für die Forschungsgeschichte vor Harrison (1936) muß deshalb auf dessen exzellenten Forschungsbericht verwiesen werden<sup>6</sup>, der zugleich eine gelungene Einführung in die *ignatianische Frage* darstellt. Dieser Forschungsbericht wird nunmehr wertvoll ergänzt durch den Beitrag von Schoedel in ANRW II, 27,1 (1993)<sup>7</sup>. Die Arbeiten von Dehandschutter<sup>8</sup>, Faivre<sup>9</sup> und Ritter<sup>10</sup>, die im Forschungsbericht von Schoedel nicht berücksichtigt wurden (bzw. noch nicht berücksichtigt werden konnten), werden weiter unten an entsprechender Stelle kurz besprochen. Inzwischen ist von Bauer ein neuer Kommentar zu den *Polykarpbriefen* erschienen, der aber die hier zu diskutierenden Probleme nahezu vollständig unberücksichtigt läßt<sup>11</sup>.

Die folgende Kurzcharakteristik der einzelnen Thesen kann sich also darauf beschränken, die wesentlichen Elemente der einzelnen Hypothesen darzustellen. Zu Beginn der speziellen Darstellungen werden die Hauptvertreter der 4 Hypothesen in chronologischer Reihenfolge genannt. Es muß darauf hingewiesen werden, daß *innerhalb* der aufgeführten Gruppen signifikante Differenzen existieren können. Diese Unterschiede werden aber immer nur dann ausdrücklich hervorgehoben, wenn sich hieraus unmittelbare Konsequenzen für die Richtigkeit der These insgesamt ergeben könnten. Als gruppenspezifisches Merkmal hat jeweils die Kurzcharakteristik der Thesen zu gelten, die gewissermaßen den kleinsten gemeinsamen Nenner darstellt. Im Vordergrund der kritischen Diskussion stehen die *Sachargumente* und weniger die individu-

---

<sup>6</sup> HARRISON, Polycarp's two Epistles to the Philippians (Cambridge 1936) 27-72.

<sup>7</sup> SCHOEDEL, Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch 276-285.

<sup>8</sup> DEHANDSCHUTTER, Polycarp's Epistle to the Philippians 275-291.

<sup>9</sup> FAIVRE, Genèse d'un texte et recours aux Écritures. Ignace aux Ephésiens 14,1 - 16,2, in: RevSR 65 (1991) 173-196.

<sup>10</sup> RITTER, Das frühchristliche Alexandrien im Spannungsfeld zwischen Judentum, »Frühkatholizismus« und Gnosis - zur Ortsbestimmung clementinisch-alexandrinischer Theologie, in: RITTER, Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche, hg. von DÖRFLER-DIERKEN/ HENNINGS/ KINZIG (Göttingen 1993) 117-136.

<sup>11</sup> BAUER, Die Polykarpbriefe = KAV 5 (Göttingen 1995).

ellen Auffassungen der einzelnen Forscher oder deren Bedeutung für die forschungsgeschichtliche Entwicklung.

## 2.2. Kurzcharakteristik der vier Thesen zum Philipperbrief

Erste These (*Integritäts-These*): Der *Philipperbrief* ist ein einheitlicher, authentischer Brief und entspricht den Verhältnissen aus der Zeit um 105-135<sup>12</sup>.

Zweite These (*Teilungs-These*): Der *Philipperbrief* ist ein redaktionelles Produkt aus ursprünglich zwei voneinander unabhängigen *Philipperbriefen*, wobei der erste Brief (*Polyc., Phil.13* bzw. *Polyc., Phil.13.14*) als Begleitschreiben (*covering note*) zu den *Ignatianen* verfaßt wurde, der zweite Brief hingegen (*Polyc., Phil.1-12.14* bzw. *Polyc., Phil.1-12*) zu einem späteren Zeitpunkt, dessen genaue Datierung aber umstritten ist.

Dritte These (*Fälschungs-These*): Der *Polykarpbrief* ist vom Verfasser der *Ignatianen* geschrieben worden, um das *Corpus Ignatianum* zu beglaubigen.

Vierte These (*Interpolations-These*): Der *Polykarpbrief* ist ein *einheitlicher* und *authentischer* Brief *Polykarps*, der aber an einigen Stellen (vom Verfasser der *Ignatianen*) *interpoliert* worden ist. Die Abgrenzung und Anzahl der *Interpolationen* ist umstritten.

## 2.3. Darstellung und Diskussion der Integritäts-These

Pearson (1672)<sup>13</sup>; Zahn (1873)<sup>14</sup>; Funk (1881 und 1883)<sup>15</sup>; Lightfoot (1889)<sup>16</sup>; Harnack (1897)<sup>17</sup>; Puech (1939)<sup>18</sup>; Schoedel (1967, 1987 und

---

<sup>12</sup> Dieser zeitliche Ansatz wurde von mir gewählt, weil SCHOEDEL, Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch 349, die *Ignatianen* zwischen 105 und 135 datiert, zugleich aber die Integritätsthese vertritt, das heißt davon ausgeht, daß der *Polykarpbrief* nach den *Ignatianen* geschrieben wurde.

<sup>13</sup> PEARSON, *Vindiciae Epistolarum S.Ignatii* (Cambridge 1672 = PG 5 [1857] 133-150).

<sup>14</sup> ZAHN, *Ignatius* 494-511.

<sup>15</sup> FUNK, *Opera Patrum Apostolicorum*, Vol.I. (Tübingen 1881) LXXXIII-XLIII; DERS., *Echtheit* 14-42.

<sup>16</sup> LIGHTFOOT, *AF* II, 1, 578-603.

<sup>17</sup> HARNACK, *Chronologie* 381-388.

<sup>18</sup> PUECH, *Rez.*: HARRISON, *Polycarp's two Epistles*, in: *RHR* 119 (1939) 96-102.

1993)<sup>19</sup>; Paulsen (1985)<sup>20</sup>; Dehandschutter (1989)<sup>21</sup>; Ayán Calvo (1991)<sup>22</sup>; Trevett (1992)<sup>23</sup>.

Wenn man von der Einheitlichkeit und Authentizität von *Polyc.*, *Phil. 1-14* ausgeht, dann muß man vor allem zwei Fragen beantworten: (1) Die Frage, wie man sich die Auflösung des Widerspruches zwischen *Polyc.*, *Phil. 9* und *Polyc.*, *Phil. 13* vorstellt und (2) die Frage, ob dieser Brief überhaupt zwischen 100 und 135 datiert werden kann, oder ob man nicht vielmehr aufgrund der *potentiellen* Anspielungen auf *Markion* und aufgrund der umfangreichen Kenntnis des *neutestamentlichen Briefmaterials* eine Datierung um 150 für wahrscheinlicher halten muß.

### 2.3.1. Der Widerspruch zwischen *Polyc.*, *Phil. 9* und *Phil. 13*

Seit Daillé im 17. Jh. auf den offensichtlichen Widerspruch zwischen den beiden Kapiteln verwiesen hatte<sup>24</sup>, wurde dieses Problem immer wieder diskutiert. Es geht darum, daß innerhalb des *Philippenerbriefes* chronologisch widersprüchliche Aussagen über das Schicksal des *Ignatius* formuliert werden. Einmal wird in *Kapitel 9* der Märtyrertod des *Ignatius* vorausgesetzt, ein anderes Mal wird in *Kapitel 13* - vor allem in dem ausschließlich lateinisch erhaltenen, letzten Satz von *Polyc.*, *Phil. 13* - der Eindruck erweckt, *Ignatius* und seine Begleiter lebten noch, wie der folgende Textvergleich zeigt:

<sup>19</sup> SCHOEDEL, The Apostolic Fathers, Vol. 5 (Camden/N.J. 1967) 6-43; DERS., Polycarp's Witness to Ignatius of Antioch, in: VigChr 41 (1987) 1-10; DERS., Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch 276-285.

<sup>20</sup> PAULSEN, Briefe 111-126; allerdings scheint Paulsen weder von der Integritäts-, noch von der Teilungsthese so recht überzeugt zu sein, weshalb er seinem Kommentar auch die farblose Bemerkung voranschickt: »Um die prinzipielle Offenheit dieser Frage zu unterstreichen, wurde deshalb in der Kommentierung die traditionelle Annahme eines Textes beibehalten«.

<sup>21</sup> DEHANDSCHUTTER, Polycarp's Epistle to the Philippians 275-291.

<sup>22</sup> AYAN CALVO, Ignacio de Antioquía, Cartas. Policarpo de Esmirna, Carta. Carta de la iglesia de Esmirna a la iglesia de Filomelio = Fuentes Patristicas 1 (Madrid 1991) 196-208.

<sup>23</sup> TREVETT, A Study of Ignatius of Antioch in Syria and Asia = SBEC 29 (Lewiston 1992) 13 Anm. 48 (auf Seite 31). Allerdings muß man ihre Position aus verschiedenen Anmerkungen herauslesen. Der Hinweis auf SCHOEDEL scheint wenigstens sicherzustellen, daß sie dieser Auffassung sein muß. Von einer Monographie mit dem Titel »A study of Ignatius of Antioch in Syria and Asia« hätte man eine ausführliche Beurteilung des Verhältnisses zwischen *Ignatius* und *Polykarp*, inklusive der im *Philippenerbrief* enthaltenen Schwierigkeiten, erwarten dürfen.

<sup>24</sup> DALLAEUS, De scriptis 425-429.

*Polyc., Phil.9:*

Παρακαλῶ οὖν πάντας ὑμᾶς πειθαρχεῖν τῷ λόγῳ τῆς δικαιοσύνης καὶ ὑπομένειν πᾶσαν ὑπομονήν, ἣν καὶ εἶδατε κατ' ὀφθαλμοὺς οὐ μόνον ἐν τοῖς μακαρίοις Ἰγνατίῳ καὶ Ζωσίμῳ καὶ Ῥούφῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν ἄλλοις τοῖς ἐξ ὑμῶν καὶ ἐν αὐτῷ Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις (*Polyc., Phil.9,1*)· πεπεισμένους, ὅτι οὗτοι πάντες οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον, ἀλλ' ἐν πίστει καὶ δικαιοσύνῃ, καὶ ὅτι εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον εἰσὶ παρὰ τῷ κυρίῳ, ᾧ καὶ συνέπαθον. οὐ γὰρ τὸν νῦν ἡγάπησαν αἰῶνα, ἀλλὰ τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα καὶ δι' ἡμᾶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀναστάντα (*Polyc., Phil.9,2*)<sup>25</sup>.

*Polyc., Phil.13:*

Ἐγράψατέ μοι καὶ ὑμεῖς καὶ Ἰγνάτιος, ἵν' ἐάν τις ἀπέρχεται εἰς Συρίαν, καὶ τὰ παρ' ὑμῶν ἀποκομίσῃ γράμματα· ὅπερ ποιήσω, ἐάν λάβω καιρὸν εὐθετον, εἴτε ἐγώ, εἴτε ὃν πέμπω πρεσβεύοντα καὶ περὶ ὑμῶν (*Polyc., Phil.13,1*). τὰς ἐπιστολὰς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἄλλας, ὅσας εἴχομεν παρ' ἡμῖν, ἐπέμψαμεν ὑμῖν, καθὼς ἐνετείλασθε· αἵτινες ὑποτεταγμένοι εἰσὶν τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ· ἐξ ὧν μεγάλη ὠφελήθηται δυνήσεσθε. περιέχουσι γὰρ πίστιν καὶ ὑπομονήν καὶ πᾶσαν οἰκοδομήν τὴν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν ἀνήκουσαν. Et de ipso Ignatio et de his, qui cum eo sunt, quod certius agnoveritis, significate (*Polyc., Phil.13,2*)<sup>26</sup>.

*Die Lösungen*

Bereits 1672 wurde von Pearson eine Argumentation vorgetragen, die das von Daillé gestellte Problem zu lösen schien. Doch schon bei Pear-

<sup>25</sup> Deutsche Übersetzung: »So ermahne ich nun euch alle, dem Wort der Gerechtigkeit zu gehorchen und alle Geduld zu üben, die ihr ja auch vor Augen hattet nicht nur an den seligen Ignatius, Zosimus und Rufus, sondern auch an anderen aus eurer Gemeinschaft und an Paulus selbst und den übrigen Aposteln (*Polyc., Phil.9,1*). Seid überzeugt, daß diese alle nicht vergeblich gelaufen sind, sondern in Glauben und Gerechtigkeit, und daß sie an dem ihnen gebührenden Platz beim Herrn sind, mit dem zusammen sie auch gelitten haben. Denn sie haben nicht die jetzige Weltzeit geliebt, sondern den, der für uns gestorben ist und um unseretwillen von Gott her auferstand (*Polyc., Phil.9,2*)«.

<sup>26</sup> Deutsche Übersetzung: »Ihr habt mir ebenso geschrieben wie auch Ignatius, daß, wenn jemand nach Syrien reise, er auch von euch einen Brief mitnehmen solle. Das werde ich besorgen, wenn ich eine passende Gelegenheit finde, entweder persönlich oder durch einen Boten, den ich auch für euch senden werde (*Polyc., Phil.13,1*). Die Briefe des Ignatius, die uns von ihm geschickt sind, und andere, soviel wir eben bei uns hatten, sandten wir euch, wie ihr verlangtet. Sie sind diesem Brief beigegeben und ihr könnt großen Nutzen aus ihnen ziehen. Denn sie handeln von Glauben und Geduld und jeder Erbauung, die unseren Herrn betrifft. Und was ihr Zuverlässigeres über Ignatius selbst und diejenigen, die bei ihm sind, in Erfahrung bringen könnt, das zeigt uns an (*Polyc., Phil.13,2*)«.

son wird deutlich, daß nahezu jeder Argumentation zu diesem Problem des *Polykarpbriefes* eine Vorentscheidung anhaftet, die entweder für oder gegen die Echtheit der *Ignatianen* disponiert. Pearson, der von der Authentizität der *Ignatianen* in der Rezension nach Voss (d.h. der mittleren Rezension) *ausging* (!), versuchte die Diskrepanz zwischen *Polyc.*, *Phil.* 9 und 13 dahingehend zu mildern, daß er die zweifellos vorhandene Spannung gewissermaßen auf den Kenntnisstand des *Polykarp* projizierte: *Polykarp* habe zwar schon Nachricht vom Martyrium des *Ignatius* erhalten (*Polyc.*, *Phil.* 9), sei aber noch nicht über die konkreten Umstände der Reise bzw. des Martyriums unterrichtet gewesen<sup>27</sup>. Diese Auffassung wurde vor allem durch die Rückübersetzung des lateinischen Textes *Polyc.*, *Phil.* 13,2 ins Griechische ermöglicht, denn der präsentische Sinn des Satzes, der durch die lateinische Übersetzung »qui cum eo sunt« dem Text zu eigen ist, muß, so die Argumentation, im Original nicht unbedingt vorhanden gewesen sein, sofern man einen Text zugrundelegt, der καὶ περὶ τῶν μετ' αὐτοῦ<sup>28</sup> (oder περὶ τῶν σὺν αὐτῷ<sup>29</sup>) gelautet haben würde. Im Anschluß an Zahn und Lightfoot, die in diesem Punkt Pearson gefolgt waren, hatte sich unter den Befürwortern der Integrität und Einheitlichkeit des Briefes dann auch die Auffassung weithin durchgesetzt, daß der *Philipperbrief* zu einem Zeitpunkt verfaßt worden sei, als *Polykarp* zwar schon annehmen konnte, daß *Ignatius* Märtyrer geworden war, es aber noch nicht zuverlässig wußte<sup>30</sup>. Diese Argumentation zielt also vor allem darauf ab, den präsentischen Sinn der Aussage über *Ignatius* und seine Begleiter *Polyc.*, *Phil.* 13 zu relativieren.

Einen anderen Weg sind Schoedel und Dehandschutter gegangen<sup>31</sup>. Diese haben zu beweisen versucht, daß die in *Polyc.*, *Phil.* 9,2 formulierten Aussagen über die drei Märtyrergruppen (*sie sind nicht vergeblich gelaufen; sie sind an den ihnen gebührenden Ort gelangt; sie haben mit dem Herrn mitgelitten*) sich nur indirekt auf *Ignatius*, *Zosimus* und *Rufus* beziehen, unmittelbar aber nur das zweite und dritte Glied der Aufzählung *Polyc.*, *Phil.* 9,1, also die Märtyrer aus *Philippi* und die

<sup>27</sup> Vgl. PEARSON, *Vindiciae Epistolarum S. Ignatii* 140-142.

<sup>28</sup> PEARSON, *Vindiciae Epistolarum S. Ignatii* 140.

<sup>29</sup> Vgl. ZAHN, *Ignatius* 290 mit Anm. 1; LIGHTFOOT, *AF* II, 1, 588.

<sup>30</sup> Merkwürdigerweise übergeht HARNACK dieses Problem; vgl. dazu HARRISON, *Polycarp's two Epistles* 65-66.

<sup>31</sup> Vgl. die Literaturangaben in den Anmerkungen 19 und 21.

Apostel betreffen. Schoedel führt hierfür in seinem Kommentar drei Gründe an<sup>32</sup>:

- (1) Die Formulierung εἶδατε κατ' ὀφθαλμούς erweckt den Eindruck einer frischen Erinnerung an *Ignatius*, *Zosimus* und *Rufus*. Da man dies aber für *Paulus* und die Apostel nicht annehmen kann, ist für Schoedel klar, daß sich das Interesse des *Polykarp* gewissermaßen von der Aktualität zur geschichtlichen Betrachtung und damit auch von den eingangs genannten Personen auf die Märtyrer der alten Zeit verlagert, weshalb konsequenterweise die Darstellung *Polyc.*, *Phil.9,2* dann auch vornehmlich die Gruppen zwei und drei ins Auge faßt.
- (2) Die grammatikalische Konstruktion *Polyc.*, *Phil.9,1* οὐ μόνον ..., ἀλλὰ καὶ ... καὶ ... betont in der Regel das zweite oder dritte Glied einer Aufzählung, also in unserem Fall die Märtyrer aus *Philippi* und die Apostel.
- (3) Die exklusive Bezugnahme *Polyc.*, *Phil.9,2* auf *Paulus* und die Apostel erscheint Schoedel um so sicherer als *Polyc.*, *Phil.9,2* εἰς τὸν ὀφειλόμενον ... τόπον eine klare Anspielung auf *1Clem.5,4* darstellt, und hier (man müßte korrekterweise noch *1Clem.5,7* hinzufügen<sup>33</sup>) eben nur *Petrus* und *Paulus* als Märtyrer genannt werden.

Auch nach Dehandschutter löst sich die Spannung zwischen *Kap.9* und *13*, wenn man davon ausgeht, daß der *Philippenerbrief* kurz nach der Abreise des *Ignatius* aus *Smyrna* geschrieben wurde und wenn man *Polyc.*, *Phil.9,2* οὗτοι πάντες auf die Gruppen zwei und drei oder gar nur auf *Paulus* und die anderen Apostel bezieht. Auch er verweist zur Begründung seiner Argumentation auf *1Clem.5,4.7* und zusätzlich auf *Phil.2,16*, d.h. letztlich auf den Zitatcharakter der Stelle. In diesem Zusammenhang betont Dehandschutter, daß vor der Abfassung des *Polykarpmartyriums* das Epitheton μακάριος nicht ausschließlich Märtyrer bezeichne. Selbst *Polyc.*, *Phil.3,2* und *Phil.11,3* liest Dehandschutter (deshalb?) μακάριος als generelle Bezeichnung für den »seligen Paulus«,

---

<sup>32</sup> SCHOEDEL, *The Apostolic Fathers*, Vol.5 (Camden/N.J. 1967) 28-30; diese Position hat SCHOEDEL (1993) in seinem Forschungsbericht (SCHOEDEL, *Polykarp of Smyrna and Ignatius of Antioch* 281) nochmals bekräftigt. Allerdings sagt der Text auf Seite 281 das genaue Gegenteil von dem aus, was SCHOEDEL eigentlich sagen wollte. Nach »should« und vor »be« ist m.E. ein »not« zu konjizieren: »Schoedel argues that in Phil 9, Polycarp's attention shifts from Ignatius to Paul and the apostles and that consequently the language there should <not> be pressed as clear and definite statement about Polycarp's knowledge of the fate of Ignatius«.

<sup>33</sup> Vgl. die Kritik weiter unten.

nicht aber als expliziten Hinweis auf dessen Martyrium<sup>34</sup>. Letztlich stimmen Schoedel und Dehandschutter darin überein, daß *Polyc., Phil.9* keinen klaren Beleg für ein bereits erfolgtes Martyrium der in der ersten Gruppe genannten Männer darstellt<sup>35</sup>, wobei Schoedel und Dehandschutter alle Aussagen aus *Polyc., Phil.9*, die konkret das *Martyrium* voraussetzen, ausschließlich auf die Gruppen zwei und drei beziehen.

Damit sind bereits die Möglichkeiten erschöpft, den - auch von den Vertretern der Integritätsthese durchaus empfundenen - Widerspruch zu beseitigen: Man sieht sich also, will man die Integrität und Authentizität des *Philippbriefes* behaupten, dazu gezwungen, entweder die präsentische Aussage *Polyc., Phil.13* oder den *martyriologischen* Bezug *Polyc., Phil.9* zu relativieren, um den Widerspruch zwischen *Polyc., Phil.9* und *Polyc., Phil.13* zu entschärfen.

### *Kritik an der Relativierung der präsentischen Aussage Polyc., Phil.13*

Zunächst einmal muß man festhalten, daß die Rückübersetzung des lateinischen Textes ins Griechische für das Verständnis von *Polyc., Phil.13* nichts bringt. Wie schon Harrison gezeigt hat, ist die angenommene griechische Fassung zeitlich unbestimmt, weshalb die Übersetzung Lightfoots »those that were with him«, also eine Übersetzung, die die Ereignisse in die Vergangenheit transferiert, mindestens ebenso tendenziös ist, wie die kritisierte Übersetzung des lateinischen Verfassers, der aber den griechischen Originaltext noch vor sich hatte<sup>36</sup>. An der Tatsache, daß *Polykarp* den Märtyrertod des *Ignatius* noch nicht als *fait accompli* voraussetzt, sondern im Gegenteil noch voller Spannung gewissermaßen *von der Etappe* und schließlich auch aus Rom selbst Berichte und Nachrichten erwartet, kann kein Zweifel bestehen. So hat man, bevor man auf den Widerspruch zwischen *Kap.9* und *13* aufmerksam wurde, den Brief auch immer schon gelesen, und so lesen ihn Schoedel und Dehandschutter heute noch.

<sup>34</sup> DEHANDSCHUTTER, Polycarp's Epistle to the Philippians 278.

<sup>35</sup> SCHOEDEL, The Apostolic Fathers, Vol.5 (Camden/N.J. 1967) 29-30: »The concern for pastoral exhortation, not the desire for a clearly articulated historical statement, gives shape to the passage«.

<sup>36</sup> HARRISON, Polycarp's two Epistles 133-140. Dieses, vor allem gegen LIGHTFOOT gerichtete, Argument hat auch SCHOEDEL, Polycarp's Witness 8 Anm.1, akzeptiert.



*Kritik an der Relativierung des martyriologischen Bezuges Polyc., Phil. 9*

Demnach bleibt nur die Möglichkeit *Polyc., Phil. 9* in der Weise zu interpretieren, wie es Dehandschutter und Schoedel versucht haben. Die Schwächen einer solchen Argumentation hat schon Joly nachgewiesen, der Schoedels Erklärung als »Schwanengesang einer konservativen Exegese« bezeichnet hat<sup>37</sup>. Er verweist darauf, daß der Anschluß an *Polyc., Phil. 9,1* mit οὔτοι πάντες unpassend wirkt, wenn nur bestimmte Personen aus der vorangegangenen Aufzählung gemeint sein sollten. Im übrigen muß, wie Joly zu Recht feststellt, die Rezeption eines Motivs oder eines Ausdrucks aus *1 Clem*<sup>38</sup> (εἰς τὸν ὀφειλόμενον ... τόπον) nicht bedeuten, daß *Polykarp* ebenso wie *Clemens* eine Aussage treffen wollte, die man ausschließlich auf *Petrus und Paulus* bzw. *Paulus* und die *Apostel* zu beziehen habe<sup>39</sup>. Schon die Hinzunahme der anonymen Märtyrer aus Philippi stellt m.E. einen Widerspruch zu dieser Argumentation dar. Der ganze Kontext läßt, so Joly, keinen anderen Schluß zu, als daß *alle* genannten Personen der Aufzählung im Bewußtsein des Verfassers definitiv nicht mehr zu den Lebenden zählen (»toutes les personnes énumérées sont bien mortes«<sup>40</sup>). Diese Auffassung kann man noch durch zusätzliche Argumente unterstützen. Denn sieht man einmal davon ab, *Polyc., Phil. 9* ausschließlich unter dem Aspekt zu behandeln, welche Bedeutung dieses Kapitel für die *ignatianische Frage* haben könnte, und untersucht dagegen, welche Funktion dieses Kapitel im Kontext des *Philipperbriefes* hat, dann erhält man nochmals aus einer anderen Perspektive eine Bestätigung für die Auffassung (gegen Schoedel und Dehandschutter), daß *Polyc., Phil. 9* eindeutig das *ignatianische Martyrium* als historische Tatsache voraussetzt. Damit ist die Frage nach dem Thema und der Disposition des *Philipperbriefes* gestellt. Da diese Frage für das Verständnis des

<sup>37</sup> JOLY, Le dossier 23 »C'est le chant du cygne de l'exégèse conservatrice«.

<sup>38</sup> Zur Rezeption des *Ersten Clemensbriefes* durch *Polykarp* vgl. schon HARNACK, Chronologie 386. Die Parallelstellen sind im einzelnen zuletzt von KNOCH, Im Namen des Petrus und Paulus. Der Brief des Clemens Romanus und die Eigenart des römischen Christentums, in: ANRW II, 27, 1 (Berlin-New York 1993) 8-9 Anm. 9, angeführt worden. Man vgl. auch die Synopse bei BAUER, Die Polykarpbriefe 28-30.

<sup>39</sup> Vgl. JOLY, Le dossier 22-23.

<sup>40</sup> JOLY, Le dossier 22. So auch HARRISON, Polycarp's two Epistles 148-154; vgl. Seite 151: »One may, though one does not normally, write a good man's epitaph before one is quite certain that he is dead; but one does not publish it till all doubts on that point are at an end, nor deliver a funeral oration over a grave that may still be empty, nor exhort the man's friends by appealing to their conviction that he is in heaven, so long as there is even a ray of hope that he may be still on earth«.

*Philipperbriefes* insgesamt von größter Bedeutung ist und sich zudem aus der Analyse des Briefaufbaus für alle 4 Hypothesen wichtige Konsequenzen ergeben, muß diese Frage in einem längeren Exkurs behandelt werden.

*Exkurs: Thema und Disposition des Philipperbriefes*

Als Hauptthema des *Philipperbriefes* wird gewöhnlich die Frage nach der Gerechtigkeit angegeben und *Polykarp* verweist in der Tat selbst darauf, daß ihm dieses Thema von den *Philippnern* vorgegeben war:

Ταῦτα, ἀδελφοί, οὐκ ἑμαυτῷ ἐπιτρέψας γράφω ὑμῖν περὶ τῆς δικαιοσύνης, ἀλλ' ἐπεὶ ὑμεῖς προεπεκαλέσασθέ με (*Polyc., Phil.3,1*).

Neben dieses Thema treten aber einige Einzelthemen, wie die Häresiefrage (*Polyc., Phil.6-7*) und das *Valens-Problem* (*Polyc., Phil.11-12*), sowie weitere paränetische Themen<sup>41</sup>. In der Forschungsgeschichte hat man sich darum bemüht, diese Einzelthemen irgendwie mit dem Hauptthema in Verbindung zu bringen<sup>42</sup>. Steinmetz<sup>43</sup> hat beispielsweise versucht, den Brief insgesamt vom Valens-Problem her zu betrachten und sieht deshalb in den Kapiteln 1-10 eine allgemeine Einführung in das eigentliche Problem, das dann konkret *Polyc., Phil.11-12* ausgeführt wird<sup>44</sup>. Meinhold<sup>45</sup> verbindet dagegen alle wesentlichen Themen des *Philipperbriefes* mit der Häresiefrage: Die Abhandlung über die Gerechtigkeit als Antwort auf *markionitische* Positionen und die φιλαργυρία des *Valens* als Korruptionsvorwurf an einen Presbyter, der, so Meinhold, möglicherweise eine Spende des wohlhabenden *Markion* er-

<sup>41</sup> Eine ausführliche und detaillierte Besprechung der Einzelthemen findet sich bei RIUS-CAMPS, La Carta de Policarpo a los Filipenses, ¿aval de la recopilación »Policarpiana« o credencial del nuevo obispo Crescente?, in: Pléroma. FS A. Orbe, hg. von E. Rommon-Pose (Santiago de Compostela 1990) 141-171. Allerdings wird durch RIUS-CAMPS das Valens-Problem (des zweiten *Philipperbriefes*) zu stark betont und, damit zusammenhängend, der im Epilog genannte *Crescens* als »nuevo obispo-supervisor del presbiterio de Filipos« (Seite 163) überbewertet. Der *Philipperbrief* diene in diesem Zusammenhang als »carta de presentación« (vgl. Seite 160); man vgl. jetzt auch den Kommentar von BAUER zu den einzelnen Stellen.

<sup>42</sup> Vgl. zum folgenden SCHOEDEL, Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch 276-285.

<sup>43</sup> STEINMETZ, Polykarp von Smyrna über die Gerechtigkeit, in: Hermes 100 (1972) 63-75.

<sup>44</sup> BAUER, Die Philipperbriefe 20, hat sich in seinem Kommentar dieser Aufassung angeschlossen.

<sup>45</sup> MEINHOLD, Polykarpos 1662-1693.

halten haben könnte. Schoedel betrachtet in seinem Kommentar die Themen des *Philippenerbriefes* dagegen als relativ isolierte Probleme, wobei das *Valens-Problem* und die Häresiefrage als Symptome einer Krise in der *philippischen* Gemeinde aufgefaßt werden<sup>46</sup>. Schoedel und Steinmetz haben weiterhin nachweisen können, daß die einzelnen Probleme mit der Gerechtigkeitsfrage in nahezu allen Briefpassagen und nicht nur in den die Einzelthemen betreffenden Abschnitten des Briefes verquickt sind, die Darstellung also eine gewisse Geschlossenheit beanspruchen darf. Schoedel bezieht hierbei eine Mittelposition zwischen Meinhold, der die Häresiefrage zu sehr in den Vordergrund gerückt hatte, und Steinmetz, der das *Valens-Problem* überbetont hatte. Nach Schoedel sind beide Probleme im Gesamtaufbau des Briefes wesentlich und insgesamt für die Gemeinde zu *Philippi* von größter Relevanz. Maier<sup>47</sup> hat zuletzt vor allem die sozialgeschichtliche Perspektive des *Philippenerbriefes* herausgearbeitet und die Darstellung der einzelnen Probleme als Versuch *Polykarps* gewertet, eine stabile Gruppenidentität auf der Basis eines exakt definierten Gemeindeethos zu etablieren.

Alle soeben genannten Lösungsversuche lassen sich - mit Ausnahme der These von Meinhold, das *Valens-Problem* habe direkt etwas mit der Häresiefrage zu tun - in ein Gesamtkonzept integrieren, wenn man den Briefaufbau stärker als bisher berücksichtigt. Wie schon erwähnt wurde, hat man bislang mit Bezug auf *Polyc.*, *Phil.* 3,1 die Frage nach der Gerechtigkeit als vorgegebenes Hauptthema des Briefes aufgefaßt. Alle genannten Untersuchungen zeigen aber (unfreiwillig), daß der *Polykarpbrief* mit all seinen Aspekten gar nicht oder nur sehr künstlich unter der Überschrift *περί τῆς δικαιοσύνης* zusammengefaßt werden kann.

Aufbau und Disposition des *Philippenerbriefes* lassen sich m.E. am einfachsten erklären, wenn man von der doppelten Seligpreisung *Polyc.*, *Phil.* 2,3 ausgeht. Denn hier und nicht erst im folgenden Satz *Polyc.*, *Phil.* 3,1 wird das Hauptthema »Gerechtigkeit« zum ersten Mal genannt, und zwar nachdem *Polykarp Phil.* 2,2 und *Phil.* 2,3a (wahrscheinlich unter Benutzung von *1Clem.* 13,1-2<sup>48</sup>) den Leser bereits auf das Thema

<sup>46</sup> SCHOEDEL, *The Apostolic Fathers*, Vol.5 (Camden/N.J. 1967) 7-41; vgl. auch SCHOEDEL, *Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch* 282-283.

<sup>47</sup> MAIER, *Purity and Danger in Polycarp's Epistle to the Philippians. The Sin of Valens in Social Perspective*, in: *Journal of Early Christian Studies* 1 (1993) 229-247.

<sup>48</sup> Vgl. die Gegenüberstellung bei BAUER, *Die Polykarpbriefe* 28, und den Kommentar zur Stelle Seite 44-45. Wenn man mit DEHANDSCHUTTER, *Polycarp's Epistle to the Philippians* 287-288, *Polyc.*, *Phil.* 2,3a als eine Adaption von *1Clem.* 13 auffaßt, dann wird noch deutlicher, daß in den Seligpreisungen die The-

hingeführt hatte<sup>49</sup>. Durch diese doppelte Seligpreisung wird aber auch schon das zweite Thema des Briefes angekündigt und damit eine für den ganzen Brief zutreffende Überschrift formuliert:

μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ οἱ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (*Polyc., Phil.2,3*)<sup>50</sup>.

Hieraus ergeben sich die beiden Themen (Thema A/ Thema B) des *Philipperbriefes*:

*Thema A: Armut und Geldgier* (φιλαργυρία). Mit der Seligpreisung der Armen wird das Valensproblem, das *Polyc., Phil.11,1* ausdrücklich durch das Stichwort φιλαργυρία umschrieben wird, positiv antizipiert. Die Seligpreisung der Armen bezeichnet gewissermaßen das Gruppenideal, das sich von dem Laster der φιλαργυρία deutlich abhebt.

---

men angekündigt werden, denn in diesem Fall hätten die Seligpreisungen als bewußte Hinzufügungen *Polykarps* zum überlieferten Material zu gelten (*Polyc., Phil.2,3b*) und würden letztlich nichts anderes als die eigentlichen Intentionen des Verfassers verraten.

<sup>49</sup> *Polyc., Phil.2,2-3*: ὁ δὲ ἐγεῖρας αὐτὸν (I.X./ TL) ἐκ νεκρῶν (θεὸς/ TL) καὶ ἡμᾶς ἐγερεῖ, ἐὰν ποιῶμεν αὐτοῦ τὸ θέλημα καὶ πορευόμεθα ἐν ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ καὶ ἀγαπῶμεν, ἃ ἡγάπησεν, ἀπεχόμενοι πάσης ἀδικίας, πλεονεξίας, φιλαργυρίας, καταλαλιᾶς, ψευδομαρτυρίας· μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας ἢ γρόνον ἀντὶ γρόνου ἢ κατάραν ἀντὶ κατάρας· μνημονεύοντες δὲ ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων· Μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε· ἀφίετε, καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν· ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε· ὃ μέτρον μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν· καὶ ὅτι μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ οἱ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

<sup>50</sup> Diese doppelte Seligpreisung scheint aus *Lk.6,20* und *Mt.5,10* zusammengesetzt zu sein (vgl. dazu KÖHLER, Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus = WUNT 24 [Tübingen 1987] 99-100). In der Forschungsliteratur findet man aber in der Regel die Auffassung vor, daß hier eine Kombination von *Mt.5,3* (μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι) mit *Mt.5,10* vorliege, wobei mit einem Ausfall von τῷ πνεύματι gerechnet wird (vgl. MASSAUX, Influence de l'Évangile de Saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée = BETHL 75 [Leuven 1986] 169). Dies wird häufig dadurch begründet, daß *Polykarp* gedächtnismäßig zitiere (vgl. KOESTER, Synoptische Überlieferungen bei den Apostolischen Vätern = TU 65 [Berlin] 1957] 118, der aber auch einen Einfluß der *Lk.-Parallele* für möglich hält) und damit, daß man keinen Grund dafür angeben könne, warum *Polykarp* auf diese Weise kombiniert haben sollte (vgl. KÖHLER, Rezeption 100). Auch DEHANDSCHUTTER, Polycarp's Epistle to the Philippians 288 Anm. 57, sieht keinen *lukanischen* Einfluß: Das *matthäische* τῷ πνεύματι werde häufig weggelassen. Er verweist in diesem Zusammenhang auf das *Logion 54 des Thomasevangeliums*. Falls aber die These zutreffen sollte, daß *Polykarp* die beiden Seligpreisungen seinem Brief thematisch, gewissermaßen als Motto, vorangestellt hat, dann hat man auch ein Motiv für die eigenwillige Kombination, da ja *Polykarp* ganz bewußt die materielle Armut als Gegenbegriff zur Habsucht herausgestellt wissen wollte.

*Thema B: Die Frage nach der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) in Zeiten der Verfolgung.* Mit der zweiten Seligpreisung wird der Frage nach der Gerechtigkeit, die fast den ganzen Brief beherrscht, überhaupt erst eine Sinnrichtung gegeben. Durch diese Konnotation erhält aber das zentrale Thema des Briefes und der Brief insgesamt eine radikal neue Gewichtung. Die Frage nach der Gerechtigkeit beschäftigt also *Polykarp* und die *Philipper* im unmittelbaren Zusammenhang mit Verfolgungserfahrungen. Damit sind die gängigen Urteile über den allgemeinen (und geradezu belanglosen) Charakter der Ausführungen *Polykarps* über die Gerechtigkeit zu relativieren<sup>51</sup>. Der *Polykarpbrief* ist eben doch kein »mattes Schriftstück<sup>52</sup>«, sondern die Antwort auf ein reales Problem, das durch ein bestimmtes Ereignis provoziert und innerhalb der Gemeinde heftig diskutiert wurde.

Wie Schoedel, Steinmetz und Maier gezeigt haben, werden beide Themen (A und B) von Anfang an entwickelt. Die beiden Stichworte *φιλαργυρία* und *δικαιοσύνη* werden vor allem im ersten Abschnitt, den man als eine allgemeine Gemeindeparänese bezeichnen könnte, mehrfach erwähnt<sup>53</sup>. In diesem Abschnitt (*Polyc.*, *Phil.* 3,2-6,1) geht es vor allem darum, Identität zu stiften, Regeln und Grenzen zu benennen und die Gemeinde gegenüber der Umwelt zu definieren (hierin ist Maier zuzustimmen). Die einzelnen Themen dieses Abschnitts können bequem unter der Überschrift *περί τῆς δικαιοσύνης* entfaltet werden, wobei *δικαιοσύνη* einfach als Ausdruck der rechten Haltung und Gesinnung aufzufassen ist und *φιλαργυρία* zusammen mit anderen negativen Verhaltensweisen schlechthin als deren Gegenteil. Erst nach diesem Abschnitt werden die eigentlichen Probleme, d.h. die aktuellen Herausforderungen an die Gemeinde, thematisiert. Insgesamt läßt sich ein paralleler Aufbau der Darstellungen (Thema A/ Thema B), ausgehend von der doppelten Seligpreisung *Polyc.*, *Phil.* 2,3 nachweisen: (1) Formulierung des Themas, (2) Problemstellung, (3) *παρακαλῶ* - Formel.

<sup>51</sup> Vgl. zuletzt SALZMANN, Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten = WUNT 59 (Tübingen 1994) 200: »eine recht allgemeine Epistel«.

<sup>52</sup> VON CAMPENHAUSEN, Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe, in: DERS., Aus der Frühzeit des Christentums (Tübingen 1963) 220.

<sup>53</sup> *Polyc.*, *Phil.* 4,1; 4,3; 6,1 (*φιλαργυρία*) und *Polyc.*, *Phil.* 3,3; 4,1; 5,2 (*δικαιοσύνη*).

*(1) Formulierung des Themas (Thema A und B)*

Beiden Themen korrespondiert jeweils eine kurze Einführung, die durch die Formel »περί + das jeweilige Thema« gekennzeichnet ist. Um die im Brief eingehaltene Reihenfolge der Themenbehandlung einzuhalten, wird das Thema B grundsätzlich vor dem Thema A genannt:

*Thema B:* δικαιοσύνη

γράφω ὑμῖν περὶ τῆς δικαιοσύνης  
(*Polyc., Phil. 3, 1*);

*Thema A:* φιλαργυρία

Nimis contristatus sum pro Valente (*Polyc., Phil. 11, 1*).

Die Parallele wird deutlicher, wenn man für Thema A die Rückübersetzung von Zahn bzw. Hilgenfeld heranzieht<sup>54</sup>: λίαν συνελυπήθην περὶ Οὐάλεντος. Daß συνελυπήθην dem συνεχάρην aus der Einleitung *Polyc., Phil. 1, 1* entspricht, hat schon Steinmetz bemerkt<sup>55</sup>, daraus aber die Schlußfolgerung gezogen, *Polykarp* behandle nun im 11. Kapitel endlich das eigentliche Thema des Briefes. Die epistolographische Funktion von συνελυπήθην besteht aber lediglich in der Einführung eines zweiten Themas, entsprechend den in den beiden Seligpreisungen antizipierten Themen. Damit ergeben sich folgende Themen:

*Thema B:* περὶ τῆς δικαιοσύνης

*Thema A:* περὶ Οὐάλεντος  
(= περὶ φιλαργυρίας)

*(2) Problemstellung (Thema B)*

Unter der Überschrift περὶ τῆς δικαιοσύνης wird zunächst, wie schon erwähnt, ein allgemein verbindliches Gemeindeethos formuliert, das die Abgrenzung der Gemeinde nach außen und die Sicherung der Gemeinde nach innen garantieren soll (bis *Polyc., Phil. 6, 2*). Was war aber das eigentliche Problem in *Philippi* und wodurch wurde die Frage nach der Gerechtigkeit überhaupt erst so drängend, daß man schließlich *Polykarp* damit konfrontierte? M.E. deutet alles darauf hin, daß die Gemeinde zu

<sup>54</sup> ZAHN, Ignatii et Polycarpi epistulae (Patrum Apostolicorum Opera II) 126; HILGENFELD, Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria (Berlin 1902) 54. Zur Konstruktion von λυπεῖσθαι mit περί + Genitiv vgl. BAUER/ALAND, Wörterbuch 977, und hier *ActPl. 4, 16*: ἐλυπεῖτο περὶ τῆς γυναικὸς οὐ μικρῶς. Eine andere, aber m.E. weniger elegante (und weniger zutreffende) Rückübersetzungen findet sich bei LIGHTFOOT, AF II, 3, 341.

<sup>55</sup> STEINMETZ, *Polykarp von Smyrna über die Gerechtigkeit* 65 Anm. 1. und Seite 67.

*Philippi* durch allgemeine oder lokale Verfolgungen unmittelbar bedroht war und diese Erfahrung weder theologisch noch moralisch verarbeiten konnte. Für diese Vermutung spricht die intensive und bislang als eigenes Thema kaum beachtete Diskussion von Problemen im *Polykarpbrief*, die unmittelbar mit den Themen Verfolgung, Leiden und Martyrium zu tun haben, nämlich:

- das Motto von der Seligpreisung der Verfolgten um der Gerechtigkeit willen in der Eingangspassage des Briefes (*Polyc., Phil. 2,3*);
- die christologische Interpretation des Leidens als Ausdruck einer höheren Gerechtigkeit (*Polyc., Phil. 8*);
- die paradigmatische Funktion der Märtyrergruppen (*Polyc., Phil. 9*), und nicht zuletzt
- die Aufforderung zum Gebet für die Machthaber<sup>56</sup> und Verfolger<sup>57</sup> am Ende des *Polykarpbriefes* (*Polyc., Phil. 12,3*).

Die Frage nach der Gerechtigkeit stellt sich für die *Philipper* demnach im Kontext leidvoller Verfolgungserfahrungen, die von den *Philippnern* sicherlich als unberechtigt und ungerecht empfunden wurden. Letztlich geht es im *Philippenerbrief*, vor allem *Polyc., Phil. 8 und 9*, darum, die Gemeinde für die nächsten, anscheinend unausweichlichen Verfolgungen neu zu motivieren. *Polykarp* versucht dies, indem er die Märtyrertugend der *ὑπομονή* christologisch begründet und Christus selbst wie auch die drei Märtyrergruppen paradigmatisch als siegreiche Glaubens-

---

<sup>56</sup> *Polyc., Phil. 12,3*: »Orate etiam pro regibus et potestatibus et principibus«. Wegen der Erwähnung mehrerer Kaiser (so ist aufgrund der Parallele *1Tim. 2,2* nach PAULSEN, Briefe 125, zu übersetzen [reges = βασιλεῖς]) hat HILGENFELD, Die Apostolischen Väter 273, da er an die Doppelherrschaft von *Lucius Verus* und *Mark Aurel* dachte, den *Polykarpbrief* um 161 datiert. Später (1874) rückte er davon ab und schlug das Jahr 139 vor, weil bereits seit 139 *Mark Aurel* Mitregent von *Antoninus Pius* war. Diese These ist allgemein abgelehnt worden. Vgl. dazu LIGHTFOOT, AF II, 1, 592, und den Kommentar zur Stelle in der Edition von ZAHN, Ignatii et Polycarpi epistulae (Patrum Apostolicorum Opera II) 130. Allerdings ist ein zeitgeschichtlicher Bezug gerade unter der Voraussetzung, daß diese Worte in eine aktuelle Verfolgungssituation hineingesprochen wurden, nicht auszuschließen. Jedenfalls erinnert *Justin, 1Apol. 14,5* und *17,3* mit dem Plural βασιλεῖς für *Antoninus Pius* und *Mark Aurel* an unsere Stelle, und auch die Apologie des *Melito* (*Euseb H.E. IV, 26, 10*) zeigt, daß den Christen zur Zeit *Mark Aurels* die Doppelherrschaft von (Adoptiv-) Sohn und Vater noch in lebhaftester Erinnerung war. Zur Apologie des *Melito* vgl. SCHNEEMELCHER, Heilsgeschichte und Imperium. Meliton von Sardes und der Staat, in: Kleronomia 5 (1973) 257-275.

<sup>57</sup> *Polyc., Phil. 12,3*: »Orate etiam pro regibus et potestatibus et principibus atque pro persequentibus et odientibus vos et pro inimicis crucis«. Offensichtlich ein Mischzitat aus *Mt. 5,44* und *Lk. 6,27* (vgl. dazu MASSAUX, Influence 172; KOESTER, Synoptische Überlieferungen 119-120, und KÖHLER, Rezeption 101-102), sowie eine Anspielung auf *Phil. 3,18* (»die Feinde des Kreuzes«).

kämpfer vorstellt. Man kann weiterhin vermuten, daß die Frage nach der Gerechtigkeit durch die Häretiker in besonderer Weise problematisiert wurde, da die Behandlung der Häresiefrage *Polyc., Phil.7* den Ausführungen über die Gerechtigkeit, das Leiden und die Geduld *Polyc., Phil.8* unmittelbar vorangeht und thematisch allein schon dadurch mit dem Folgenden verbunden ist, daß eben diese Häretiker die Inkarnation und die soteriologische Bedeutung des Kreuzes (τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ), also letztlich das Leiden selbst, radikal in Frage gestellt haben dürften. Mit diesem Problem werden wir uns weiter unten noch beschäftigen. Auch unabhängig von der Häresiefrage kann man als Thema und Problem des ersten speziellen Briefabschnitts (*Thema B*) die Frage nach der Gerechtigkeit als aktuelles, weil durch konkrete Verfolgungserfahrungen provoziertes Problem der *Philipper* begreifen.

### (2) Problemstellung (*Thema A*)

Das zweite Problem wird *Polyc., Phil.11,1* genannt: Valens (und dessen Frau, vgl. *Polyc., Phil.11,4*) wird Amtsmißbrauch und Geldgier vorgeworfen. Über die möglichen Hintergründe dieses Vorwurfs informieren ausführlich Steinmetz und Maier<sup>58</sup>. Daß mit *Polyc., Phil.9* das erste Thema beendet wird und mit *Polyc., Phil.11* ein zweites Thema beginnt<sup>59</sup>, zeigt sich auch daran, daß das thematische Stichwort des ersten Abschnitts, δικαιοσύνη<sup>60</sup>, im weiteren Verlauf des Schreibens nicht mehr vorkommt. Das Valens-Problem hat man also als eigenständiges und gesondertes Problem aufzufassen.

### (3) παρακαλῶ - Formel (*Thema A und B*)

Die für die *Ignatianen* epistolographisch so wichtige παρακαλῶ - Formel<sup>61</sup> hat auch im *Philipperbrief Polykarps* eine signifikante Funktion. *Polykarp* faßt mit seinen παρακαλῶ - Sätzen, *Phil.9,1* und *11,1*, den Kerngedanken seiner Ausführungen zum Thema nochmals in einem *paränetischen* Satz zusammen:

<sup>58</sup> STEINMETZ, *Polykarp von Smyrna über die Gerechtigkeit* 63-75; MAIER, *Purity and Danger* 229-247.

<sup>59</sup> *Polyc., Phil.10* kann als Überleitungskapitel verstanden werden.

<sup>60</sup> Vgl. *Polyc., Phil.2,3; 3,1; 3,3; 4,1; 5,2; 8,1; 9,1.2.*

<sup>61</sup> Vgl. dazu SIEBEN, *Die Ignatianen als Briefe*. Einige formkritische Bemerkungen, in: *VigChr* 32 (1978) 1-18, und das Kapitel 3.2. im zweiten Teil der Arbeit.



*Thema B:* Παρακαλῶ οὖν πάντα ὑμᾶς πειθαρχεῖν τῷ λόγῳ τῆς δικαιοσύνης καὶ ὑπομένειν πᾶσαν ὑπομονήν, κτλ. (*Polyc., Phil. 9, 1*)

*Thema A:* Moneo itaque, ut abstinatis vos ab avaritia et sitis casti et veraces (*Polyc., Phil. 11, 1*). Vgl. die Rückübersetzung von Zahn: παρακαλῶ οὖν, ἀπέχεσθαι τῆς φιλαργυρίας καὶ εἶναι ἀγνοῦς καὶ εἰλικρινεῖς<sup>62</sup>.

Damit dürfte deutlich geworden sein, daß die doppelte Seligpreisung *Polyc., Phil. 2, 3* die Hauptüberschrift des *Philippbriefes* darstellt und die beiden Einzelthemen ankündigt, die in den *περί*-Überschriften nochmals genannt und schließlich in den *παρακαλῶ*-Sätzen als Verhaltensregeln angemahnt werden.

#### *Auswertende Zusammenfassung des Exkurses*

Beachtet man nun insgesamt den Aufbau und die Disposition des *Philippbriefes*, sowie speziell die Ausführungen zum *Thema B*, dann ist auch unmittelbar verständlich, warum *Polyc., Phil. 9* keine Interpolation sein kann, wie dies Hilgenfeld annahm<sup>63</sup>. Denn *Polyc., Phil. 9* trägt zusammen mit *Polyc., Phil. 8* die Argumentation des *Themas*, wobei sich *Polyc., Phil. 9* direkt auf die Erfahrungen der *Philipper* mit den genannten Märtyrern bezieht, also das theologische Problem konkret werden läßt. Eine Interpolation an dieser Stelle ist zudem schon dadurch ausgeschlossen, daß *Polyc., Phil. 9* ein *παρακαλῶ*-Satz und damit insgesamt ein paralleler Aufbau wie bei *Thema A* vorliegt.

Der Exemplum-Charakter der Stelle mit der Erwähnung der drei Märtyrergruppen verbietet es zudem, das Epitheton *μακάριος* auf noch lebende oder vermutlich noch lebende Personen auszudehnen. Im übrigen greift *Polykarp* mit der Titulierung der Märtyrer *Ignatius*, *Zosimus* und *Rufus* als *μακάριοι* die Seligpreisung aus der Überschrift auf, wodurch erstens die weiter oben aufgestellte These zur Disposition des *Philippbriefes* nochmals bestätigt wird und zweitens ein leichtfertiger Umgang *Polykarps* mit dem Epitheton *μακάριος*, das im *Philippbrief*

<sup>62</sup> ZAHN, *Ignatii et Polycarpi epistulae* (Patrum Apostolicorum Opera II) 126. Es ist im übrigen völlig gleichgültig, ob man »moneo« wie Zahn mit *παρακαλῶ* oder wie HILGENFELD mit *παραινῶ* übersetzt, weil die epistolographische Funktion dieselbe bleibt (auch *Ignatius* variiert in seinen Briefen); vgl. HILGENFELD, *Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria* (Berlin 1902) 54.

<sup>63</sup> Vgl. dessen Textrekonstruktion: HILGENFELD, *Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria* (Berlin 1902) 54, mit den Anmerkungen auf Seite 325.

vor allem *Paulus* auszeichnet (vgl. *Polyc.*, *Phil.* 3, 2) - und zwar *Paulus*, den verfolgten Märtyrer (man beachte den unmittelbaren Kontext *Polyc.*, *Phil.* 2, 3-3, 1) - nahezu ausgeschlossen werden kann. Demnach muß die erste Märtyrergruppe ebenso wie die zweite und dritte als echte und historische Märtyrergruppe aufgefaßt werden (gegen Schoedel und Dehandschutter). Eine Teilung der drei Gruppen in solche, die schon gelitten haben, und solche, die aller Wahrscheinlichkeit noch leiden werden, und deshalb schon jetzt als μακάριοι bezeichnet werden dürften, erscheint mehr als willkürlich.

Abschließend kann man also festhalten, daß der Widerspruch zwischen *Polyc.*, *Phil.* 9 und 13, wie auch alle Vertreter der Harrison-These bekräftigen und für ihre These notwendig voraussetzen, eindeutig vorhanden und nicht zu leugnen ist. Ob freilich schon *Euseb* (*H.E.* III, 36, 14-15) die Spannung bemerkt hat und deshalb den letzten Satz von *Polyc.*, *Phil.* 13 in seinem Zitat ausließ, wie Barnard<sup>64</sup> meinte, ist wohl nicht mehr zu entscheiden. Da kein Grund besteht, von einer *nacheusebianischen* Interpolation auszugehen<sup>65</sup>, muß dieser letzte Satz in der *eusebianischen* Fassung enthalten gewesen sein und *Euseb* hat, aus welchen Gründen auch immer, diesen Satz in seiner Darstellung weggelassen. Mehr kann darüber nicht gesagt werden.

Der Widerspruch zwischen *Polyc.*, *Phil.* 9 und *Polyc.*, *Phil.* 13 ist also in der Tat vorhanden und beschränkt sich zudem nicht nur auf den Schlußsatz, sondern bezieht sich auf das *Kapitel 13* insgesamt. Denn wie Ritter treffend beobachtet hat, ist hier *Polykarp* (vgl. *Phil.* 13, 1) noch ganz damit beschäftigt, die kürzlich von *Ignatius* erhaltenen An-

---

<sup>64</sup> Vgl. BARNARD, The Problem of St. Polycarp's Epistle to the Philippians, in: DERS., Studies in the Apostolic Fathers and their Background (Oxford 1966) 33: »Eusebius removed the contradiction«. Dies ist für BARNARD ein zusätzlicher Beweis für die Harrison-These, da ja *Euseb* das griechische Original vor sich hatte und *Kap.* 9 und 13 dennoch als Widerspruch empfand.

<sup>65</sup> Für eine *nacheusebianische* Interpolation fehlt schlicht ein Motiv. Alle in Frage kommenden Verfasser scheiden aus: 1. *Ps.-Ignatius*, weil die von *Euseb* überlieferten Fragmente aus *Polyc.*, *Phil.* bereits alles enthielten, was dem *nacheusebianischen* Fälscher (*Ps.-Ignatius*) an Beglaubigung seiner Schriften hilfreich sein konnte, so daß es ihm grundsätzlich auch nicht schwer gefallen sein dürfte, 3 Briefe zu fingieren, die von *Ignatius* unmittelbar in Philippi (*Brief an Heron* [vgl. *Heron* 8]; *Brief an die Antiochener* [vgl. *Ant.* 14]; *Brief an die Tarsenser* [vgl. *Tars.* 10]) geschrieben worden sein sollen. 2. Der Verfasser des *antiochenischen Martyriumsberichtes*, da dieser den *ignatianischen Römerbrief* zur Legitimation seines Berichtes herangezogen hat, also eine andere Legitimationsstrategie verfolgte, und 3. der Verfasser des sogenannten *römischen Martyriumsberichtes*, weil dieser *Polyc.*, *Phil.* 13 nach *Euseb* zitiert hat (vgl. den Text bei LIGHTFOOT, AF II, 2, 540, und die Ausführungen von LIGHTFOOT auf Seite 382).

weisungen auszuführen, ohne irgendeine Kenntnis des Martyriums zu verraten<sup>66</sup>. Die *Integritätsthese* ist also, zumindest in der Form, in der sie bislang vertreten worden ist, durch diesen Widerspruch relativ deutlich belastet.

Gegen die *Integritätsthese* lassen sich aber noch weitere Argumente vorbringen, wenn man die wichtigste Voraussetzung dieser These überprüft, nämlich, daß der *Polykarpbrief* vor 135 geschrieben wurde. Eine spätere Datierung kommt nicht in Frage, da der *Polykarpbrief*, falls er wirklich authentisch und einheitlich sein sollte, zur Zeit des (angeblichen) *ignatianischen Martyriums* verfaßt worden sein muß. Hieraus ergeben sich aber zwei Probleme: (1) Wie geht man mit der potentiellen Anspielung auf *Markion* um? (2) Wie begründet man *Polykarps umfangreichen und souveränen* Schriftgebrauch neutestamentlicher Texte um 110-130?

### 2.3.2. Der Philipperbrief und das Markion-Problem

Das *Markion-Problem* des *Philipperbriefes* ist bislang keineswegs befriedigend gelöst worden, und es kann auch nicht die Aufgabe dieser Untersuchung sein, die Frage zu entscheiden, ob der *Polykarpbrief* gegen *Markion* oder die *Markioniten* polemisiert. Dennoch muß die Frage kurz diskutiert werden, weil vor allem Harrison und Meinhold zur Begründung der *Teilungs-These* und Widerlegung der *Integritäts-These* auf *antimarkionitische* Elemente im *Philipperbrief* verwiesen haben. Insgesamt muß man diese Frage allerdings mit äußerster Vorsicht behandeln, da die Ausführungen *Polykarps* im 7. Kapitel (und im ganzen Brief) doch von sehr allgemeinem Charakter sind und der Nachweis *antimarkionitischer* Polemik in der Literatur des 2. Jhs. überhaupt ein Problem darstellt. Dies läßt sich auch sehr schön an den wechselnden Stimmungen Harnacks in dieser Frage ablesen. Im Jahre 1873 äußert Harnack - noch ganz unter dem Eindruck der Lektüre von Zahns *Ignatius-Monographie* stehend - in einem Brief an Zahn erste Bedenken:

»Der einzige Stein des Anstoßes ist für mich die Schilderung der Irrlehrer im Polyk. ad Philipp. c. 7: eine Stelle, die allerdings so sehr auf die Marzioniten abzielen scheint, daß es einem sauer wird, sich zu überreden, es seien judaistisch-christliche Häretiker darunter zu verstehen. Doch kann gewiß dieses Bedenken gegenüber allen anderen Argumenten nicht ausschlaggebend in die Waagschale fallen. So muß man sich denn

---

<sup>66</sup> RITTER, Das frühchristliche Alexandrien 117.

bequemen, in der Stelle einen zufälligen Anklang zu sehen, ganz ebenso wie in 1.Tim.6 bei den ἀντιθέσεις τῆς ψευδονόμου γνώσεως<sup>67</sup>.

Auch zwei Jahre später, in einem weiteren Brief an Zahn (1875)<sup>68</sup>, und vor allem in seiner Besprechung von Lightfoots Edition im *Expositor* (1885 und 1886) war Harnack der Bezug auf *Markion* noch relativ gewiß, wobei er zu dieser Zeit die *Ignatianen* noch um 130 datierte<sup>69</sup>. Selbst in der »Chronologie« (1897) gelang es Harnack im Prinzip immer noch nicht, den *Polykarpbrief* genauer als 110 (Benutzung von *1Clem.*) bis 154 (Martyrium *Polykarps* im Jahr 155) zu datieren. Jedoch war er nun bereit, das zu tun, was er früher Lightfoot vorgehalten hatte, nämlich den *Polykarpbrief* unter Zuhilfenahme der *Ignatianen* zeitlich doch noch etwas genauer zu bestimmen<sup>70</sup>. Da Harnack der Auffassung war, daß die *Ignatianen* vor *Markion* und den *gnostischen* Systemen geschrieben wurden und daß *Polykarp* zur Abfassungszeit des *ignatiani-schen Polykarpbriefes* ungefähr 40-50 Jahre alt gewesen sein dürfte<sup>71</sup>, datierte er den *Polykarpbrief* (zusammen mit den *Ignatianen*) um 110-125<sup>72</sup>. Die Bezugnahme auf *Markion* hielt er zwar nach wie vor für möglich, aber nicht unbedingt für notwendig. In seiner *Marcion-Monographie* schließt Harnack endlich die Möglichkeit einer Bezugnahme auf *Markion* oder die *Markioniten* definitiv aus<sup>73</sup>.

<sup>67</sup> Dieser Brief vom 6. Juli 1873 ist von HAUCK, Briefe Adolf Harnacks an Theodor Zahn, in: ThLZ 77 (1952) 498-499 abgedruckt worden.

<sup>68</sup> Herausgegeben von KANTZENBACH, Adolf von Harnack und Theodor Zahn. Geschichte und Bedeutung einer gelehrten Freundschaft, in: ZKG 83 (1972) 231-238; vgl. Seite 232: »Aber wer hat denn bisher gezeigt, daß Polyc. Ep. c VII vor 135-140 geschrieben sein kann und hängt nicht an diesem Punkte die ganze Ignatius-Frage? Wenn man das Martyrium des Antiochenischen Bischofs um 20-30 Jahre hinunterrücken oder die epistula Polycarpi aus dem Spiel bringen könnte!«.

<sup>69</sup> Vgl. dazu den Forschungsbericht von HARRISON, Polycarp's two Epistles 62-66.

<sup>70</sup> Vgl. die Kritik im *Expositor* (1886) 175-185. Da mir diese Ausgabe nicht zugänglich war, zitiere ich nach HARRISON, Polycarp's two Epistles 63: »In the entire Ignatian controversy, the Epistle of Polycarp is the one fixed point. From it therefore, without reference to the Ignatian Epistles, we must proceed in determining the chronological question. Lightfoot proceeds by the directly opposite method«.

<sup>71</sup> Dies begründet HARNACK damit, daß *Polykarp* zum Zeitpunkt der *ignatiani-schen Deportation* einerseits schon von den *Philippnern* als Autorität um Rat angegangen wurde, andererseits im Vergleich zu *Ignatius* doch noch so jung gewesen sein mußte, daß sich dieser ihm gegenüber so respektlos verhalten konnte (vgl. *Ign., Polyc. I-3*).

<sup>72</sup> HARNACK, Chronologie 405-406.

<sup>73</sup> HARNACK, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott (Darmstadt 1996 = Leipzig 1924) 3\*-5\* mit Anm. 4 Seite 4\*-5\*.

*Was spricht nun eigentlich für oder gegen die Bezugnahme auf Markion oder die Markioniten?*

Für die Beurteilung des *Markion-Problems*<sup>74</sup> ist in der Forschungsgeschichte vor allem *Polyc., Phil. 7,1* herangezogen worden:

Πᾶς γάρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ, Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν· καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν· καὶ ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας καὶ λέγῃ μῆτε ἀνάστασιν μῆτε κρίσιν, οὗτος πρωτότοκός ἐστι τοῦ σατανᾶ.

*Polykarp, Markion, Irenäus und der Erstgeborene des Satans*

Ein in der Forschungsgeschichte vielfach vorgebrachtes Argument für die Bezugnahme auf *Markion* gründet in dem Bericht des *Irenäus* über eine Begegnung des *Polykarp* mit *Markion*. *Polykarp* soll bei dieser Gelegenheit *Markion* die geforderte Anerkennung versagt und ihn (ebenso wie den anonymen Häretiker *Polyc. 7,1*) *Erstgeborenen des Satans* geschmäht haben<sup>75</sup>. Die näheren Umstände dieser Begegnung sind unbekannt. Nach Meinhold kam dieses Zusammentreffen mit *Markion* um 135-138 in Kleinasien zustande<sup>76</sup>, also vor dessen Eintreffen in *Rom*. Dies setzt aber voraus, daß es eine vorrömische Lehrtätigkeit *Markions* in Kleinasien gegeben hat und daß diesbezügliche Berichte als historisch glaubwürdig zu bewerten sind. In der neueren Forschung wird aber die Nachricht *Tertullians*, *Markion* sei erst in *Rom* Christ geworden, gegenüber den Berichten bei *Ps. Tertullian* (*Adv. omn. haer. 6,2*), *Epiphanius* (*haer. 42,1*) und *Filastrius* (*haer. 45*), für historisch zuverlässiger gehalten<sup>77</sup>. Insofern hat sich, vor allem seit den Veröffentlichungen von Regul und May<sup>78</sup>, die Auffassung durchgesetzt, daß es für eine vorrömische (häretische) Lehrtätigkeit *Markions* in Kleinasien keine

<sup>74</sup> Zu *Markion* vgl. zuletzt B. ALAND, Art.: Marcion (ca. 85-160)/ Marcioniten, in: TRE 22 (Berlin-New York 1992) 89-100, mit den Literaturangaben 100-101.

<sup>75</sup> *Iren., Adv. haer. III, 3,4* (42,24-27 R/D): Καὶ αὐτὸς δὲ ὁ Πολύκαρπος Μαρκίωνι ποτε εἰς ὅψιν αὐτῶ ἐλθόντι καὶ φήσαντι· Ἐπιγίνωσκε ἡμᾶς, ἀπεκρίθη· Ἐπιγινώσκω, ἐπιγινώσκω τὸν πρωτότοκον τοῦ Σατανᾶ.

<sup>76</sup> MEINHOLD, Polykarpos 1667-1669; vgl. auch HARNACK, Marcion 24, allerdings mit Fragezeichen: »oder doch erst später in Rom?«.

<sup>77</sup> Vgl. dazu REGUL, Die antimarcionitischen Evangelienprologe = VL.AGLB 6 (Freiburg 1969) 177-195.

<sup>78</sup> MAY, Ein neues Marcionbild?, in: ThR 51 (1986) 404-413, und DERS., Marcion in Contemporary Views, in: SecCen 6 (1987/88) 129-151; REGUL, Evangelienprologe 177-195. Vgl. auch B. ALAND, Marcion 90-91.

hinreichenden Beweise gibt<sup>79</sup>. Die Begegnung mit *Markion* dürfte auch erst nach dessen Kirchengründung im Jahr 144 - dieses Datum ist, wenn überhaupt, der einzige Fixpunkt in der Chronologie *Markions* (berechnet nach *Tert.*, *Adv.Marc.I,19,2*<sup>80</sup>) - stattgefunden haben, da *Markion* nach *Irenäus* nicht ausschließlich seine eigene Anerkennung forderte, sondern die Anerkennung seiner bereits bestehenden Gemeinschaft: *Ἐπιγίνωσκε ἡμᾶς*<sup>81</sup>. Es ist aber äußerst fraglich, ob es zu dieser legendären Begegnung überhaupt jemals gekommen ist, ob in *Rom* oder sonst irgendwo<sup>82</sup>. Zwar kann man sicher sein, daß *Polykarp* unter *Ani-*

<sup>79</sup> Vertreter der gegenteiligen Auffassung werden von REGUL, Evangelienprologe 178 Anm. 1, genannt. Diese Position wurde zuletzt nochmals von HOFFMANN (Marcion. On the Restitution of Christianity = AAR Academy Series 46 [Chico/California 1984]) aufgegriffen und verschärft: *Markion* sei ausschließlich in *Kleinasien* gewesen und habe in *Rom* selbst zu keiner Zeit gewirkt; vgl. die berechtigte Kritik von MAY, Ein neues Marcionbild 404-413, und NORELLI, Una «restituzione» di Marcione?, in: CrSt 8 (1987) 609-631.

<sup>80</sup> Vgl. dazu B.ALAND, Marcion 90.

<sup>81</sup> Vgl. dazu JOLY, Le dossier 34-35. Der *irenäische* Bericht über das Zusammentreffen von *Polykarp* und *Markion* lautet folgendermaßen: *Μαρτυροῦσι τούτοις αἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν ἐκκλησίαι πᾶσαι καὶ οἱ μέχρι νῦν διαβεδωμένοι τὸν Πολύκαρπον, πολλῶ ἀξιοπιστότερον καὶ βεβαιότερον ἀληθείας μάρτυρα ὄντα Οὐαλεντίνου καὶ Μαρκίωνος καὶ τῶν λοιπῶν κακογνωμόνων. Ὃς καὶ ἐπὶ Ἀνικητοῦ ἐπιδημήσας τῇ Ῥώμῃ, πολλοὺς ἀπὸ τῶν προειρημένων αἰρετικῶν ἐπέστρεψεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ, μίαν καὶ μόνην ταύτην ἀλήθειαν κηρύξας ἀπὸ τῶν ἀποστόλων παρεληφέναι τὴν ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας παραδιδομένην. Καὶ εἰσὶν οἱ ἀκηκοότες αὐτοῦ ὅτι Ἰωάννης ὁ τοῦ Κυρίου μαθητὴς ἐν τῇ Ἐφέσῳ πορευθεὶς λούσασθαι καὶ ἰδὼν ἔσω Κήρινθον ἐξήλατο τοῦ βαλανείου μὴ λουσάμενος, ἀλλ' ἐπειπὼν· Φύγωμεν, μὴ καὶ τὸ βαλανεῖον συμπέσῃ, ἔνδον ὄντος Κηρίνθου τοῦ τῆς ἀληθείας ἐχθροῦ. Καὶ αὐτὸς δὲ ὁ Πολύκαρπος Μαρκίῳ ποτε εἰς ὅψιν αὐτῷ ἐλθόντι καὶ φήσαντι· Ἐπιγίνωσκε ἡμᾶς, ἀπεκρίθη· Ἐπιγινώσκω, ἐπιγινώσκω τὸν πρωτότοκον τοῦ Σατανᾶ (*Iren.*, *Adv.haer.III,3,4* [41,76-42,27 R/D]). Übers. nach BROX, *Irenäus III* (FC 8/3) 35-37: »Das (nämlich die Übereinstimmung der Lehre Polykarps mit der apostolischen Tradition/ TL) bezeugen alle Kirchen Asiens und die Nachfolger Polykarps bis heute. Er war ein bei weitem glaubwürdigerer und zuverlässigerer Zeuge der Wahrheit als Valentin, Markion und alle anderen Leute mit ihren perversen Ansichten. Zu Anikets Zeit war er auch in Rom. Da hat er viele Menschen von den besagten Häretikern zur Kirche Gottes bekehrt, indem er verkündete, daß es einzig und allein die von der Kirche überlieferte Wahrheit sei, die er von den Aposteln empfangen habe. Es gibt auch noch welche, die gehört haben, daß er von Johannes, dem Jünger des Herrn, erzählte, der habe in Ephesus ein Bad betreten und dann gesehen, daß Kerinth darinnen war. Da sei er aus dem Bad herausgesprungen, ohne gebadet zu haben, und habe erklärt: »Schnell weg! Das Bad könnte einstürzen, wenn Kerinth darin ist, der Feind der Wahrheit«. Als dem Polykarp selbst einmal Markion begegnete und ihn aufforderte: »Erkenne uns an!«, da antwortete er: »Ich erkenne an, ich erkenne den Erstgeborenen des Satans!«.*

<sup>82</sup> Vgl. auch B.ALAND, Marcion 90 : »In Rom könnte 154/5 auch die Begegnung Marcions mit Polykarp stattgefunden haben, ..., wenn das Ganze nicht nach dessen Kirchengründung polemisch erfunden worden ist«.

ket in Rom war<sup>83</sup>, also zu einer Zeit als *Markion*, wiederum nach *Irenäus*, seine *Akme* hatte (vgl. *Adv.haer.III,4,3*), jedoch ist die Angabe des *Irenäus* bezüglich des Zusammentreffens von *Markion* und *Polykarp* äußerst vage. Die historische Zuverlässigkeit des *irenäischen* Berichtes ist wohl zurecht von Lüdemann in Zweifel gezogen worden. Nach Lüdemann dürfte die gesamte Charakterisierung *Polykarps* als Ketzerbekämpfer zu Rom eine Erfindung des *Irenäus* sein<sup>84</sup>, da er ja daran interessiert war, etablierte Bürger der apostolischen Überlieferung in irgendein persönliches Verhältnis zu den führenden Köpfen der einzelnen Häresien zu bringen<sup>85</sup>. Immerhin wird man mit Lüdemann »eine kritische Einstellung Polycarps zu Marcions Theologie« als traditionell vorgegeben postulieren dürfen, wenngleich die Episode selbst nicht historisch sein muß. Nach Lüdemann »besitzt jedenfalls Irenäus für Rom weder eine Tradition über ein Einschreiten Polycarps gegen Markion noch viel weniger eine über einen Kampf dieses Apostelschülers gegen Valentin(ianer)«<sup>86</sup>.

Auch die Darstellungsweise der beiden Episoden »Johannes und Kerinth« bzw. »Polykarp und Markion« *Adv.haer.III,3,4* erregt den Verdacht, daß *Irenäus* der szenischen Anekdote aus der Badeanstalt zu *Ephesus*, die ja nach *Irenäus* auf *Polykarp* zurückgeht, eine eigene Anekdote, gewissermaßen als *Hommage* an den Lehrer Kleinasiens, angefügt hat. Die Tatsache, daß *Irenäus* im Anschluß an die dialogische Szene zwischen *Markion* und *Polykarp* den *Philipperbrief* des *Polykarp* seinen Lesern als Lektüre empfiehlt, legt die Vermutung nahe, daß *Irenäus* den Dialog frei nach *Polyc.*, *Phil.7* gestaltet hat<sup>87</sup>. Dies schließt aber nicht aus, daß die Docketisten des *Polykarpbriefes* doch *Markioniten* gewesen sein könnten, nur würde eben damit die Szene bei *Irenäus* eine Ausgestaltung der *Philipperbrief*-Passage sein und nicht umgekehrt der *Philipperbrief* eine allgemeine, unbestimmte Vorwegnahme des speziellen Dialogs zwischen *Polykarp* und *Markion*, wie Lightfoot behauptet hat und nach ihm eigentlich alle, die einen Bezug auf *Markion*

---

<sup>83</sup> Zur römischen Wirksamkeit *Markions* vgl. LÜDEMANN, Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom. I. Valentin und Marcion, II. Ptolemäus und Justin, in: ZNW 70 (1979) 86-97.

<sup>84</sup> Vgl. LÜDEMANN, Zur Geschichte 89-90.

<sup>85</sup> Vgl. dazu LÜDEMANN, Zur Geschichte 89-90.

<sup>86</sup> LÜDEMANN, Zur Geschichte 90.

<sup>87</sup> Dies hatte schon VÖLTER, *Polykarp und Ignatius* 11 (vgl. auch Seite 50), vermutet; vgl. RITTER, Das frühchristliche Alexandrien 123, der dies ebenfalls für möglich hält, und MAY, *Marcion in Contemporary Views* 136.

ausschließen wollten<sup>88</sup>. Eine Identifizierung der *Polyc.*, *Phil.* 7 charakterisierten Häretiker auf der Basis von *Iren.*, *Adv. haer.* III, 3, 4 ist also aus den genannten Gründen letztlich nicht möglich. Man wird daher zu überprüfen haben, ob die von Harrison<sup>89</sup> und Meinhold<sup>90</sup> vorgetragene Auffassung, der *Polykarpbrief* argumentiere eindeutig gegen markionitische Positionen, vertretbar ist.

*Gibt es im Philipperbrief antimarkionitische Argumentationsmuster?*

Fast durchwegs hat man in der Forschungsgeschichte den Einwand vorgebracht, daß sich die von *Polykarp* entwickelten Positionen mit der Theologie *Markions* gar nicht verbinden lassen bzw. ein Vorstadium markionitischer Theologie voraussetzen. Harrison wollte diesen Einwand durch die Hypothese entkräften, daß *Markion* erst in Rom unter dem Einfluß *Kerdons* seine Theologie voll entwickelt habe. Dagegen spricht aber, daß der behauptete Einfluß *Kerdons* auf *Markion*, wie May gezeigt hat, historisch nicht verifiziert werden kann<sup>91</sup>. Weiterhin hat die Kritik Schoedels an Meinhold insgesamt gezeigt, daß die Anspielungen auf *Markion* oder die *Markioniten* doch sehr allgemein gehalten sind<sup>92</sup>. Im wesentlichen wird durch Schoedel die ältere Kritik, die auf das Fehlen typisch markionitischer Züge hingewiesen hatte (Gegensatz von AT und NT<sup>93</sup>/ Dualismus von Schöpfergott und fremden Gott), bestätigt.

---

<sup>88</sup> Die Argumentation lautet in der Regel folgendermaßen: Wenn *Polykarp Markion* auf diese Weise titulierte hat, dann ist es eben nicht auszuschließen, daß er andere Häretiker zu anderen Zeiten in der gleichen Weise behandelt hat. Die Kritik von JOLY, Le dossier 34, überzeugt allerdings nicht. JOLY hält einen derart inflationären Gebrauch des polemischen Ausdrucks für unwahrscheinlich, weil dem die psychologische Tatsache entgegenstehe, daß *Polykarp* einen Ausdruck, der per definitionem nur einer Person zustehe, wohl kaum durch häufigen Gebrauch polemisch entwertet haben dürfte (»une pure métaphore vidée de toute efficace«) : »c'est lui (Polycarpe/ TL) faire tort que croire qu'il pouvait se payer une collection de premiers-nés«. Dennoch glaubt JOLY, Le dossier 35, nicht, daß die Polemik des *Polykarpbriefes* spezifisch antimarkionitisch aufzufassen sei: »les traits polémiques sont vagues et conviendraient aussi à d'autres hérétiques«.

<sup>89</sup> HARRISON, Polycarp's two Epistles 172-206.

<sup>90</sup> MEINHOLD, Polykarpos 1685-1689.

<sup>91</sup> MAY, Markion und der Gnostiker Kerdon, in: FS Mecenseffy (Wien 1984) 233-248.

<sup>92</sup> Vgl. den Kommentar von SCHOEDEL, The Apostolic Fathers, Vol. 5 (Camden/N.J. 1967) 23-26.

<sup>93</sup> Die These von NIELSEN, Polycarp and Marcion: A Note, in: TS 47 (1986) 297-299, *Polykarp* befasse sich nicht mit der Zurückweisung des AT durch *Markion*, weil er der Überlieferung des AT selbst skeptisch gegenübergestanden habe, überzeugt nicht; vgl. den Forschungsbericht von SCHOEDEL, Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch 283-284.



Die Argumentation von Meinhold, *Polykarp* berufe sich auf das Zeugnis der Propheten, um die Einheit der Bibel (AT/NT) gegen *Markion* zu unterstreichen, ist in der Tat keineswegs zwingend<sup>94</sup>. Und auch die übrigen in *Polyc.*, *Phil.* 7 vorgetragenen Positionen der Irrlehrer sind letztlich für sich genommen zu unbestimmt, als daß sie eindeutig auf *Markion* bezogen werden könnten. Allerdings kann das Gegenteil auch nicht behauptet werden. Das häufig vorgebrachte Argument, mit dem Satz, καὶ ὃς ἄν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας καὶ λέγῃ μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν, οὗτος πρωτότοκός ἐστι τοῦ σατανᾶ (*Polyc.*, *Phil.* 7,1), könne *Markion* nicht gemeint sein, weil ihm eine »listige, betrügerische Exegese«<sup>95</sup> (μεθοδεύειν<sup>96</sup>), noch dazu aus libertinistischen Motiven (πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας), schlechthin nicht vorgeworfen werden kann, verkennt die Gesetzmäßigkeiten polemischer Argumentation<sup>97</sup>. Muß Polemik fair und gerecht sein<sup>98</sup>?

Im Zusammenhang mit dem *Markion-Problem* ist aber vor allem die Frage zu klären, weshalb *Polykarp* überhaupt häretische Anschauungen in einem Brief diskutiert, der über Gerechtigkeit handelt. Schoedel betont m.E. in diesem Zusammenhang den moralischen Akzent der Auseinandersetzung zu sehr. Hier erscheint Gerechtigkeit nur als das Ge-

<sup>94</sup> Vgl. aber *3Kor.* 1,10, wo die Position der Häretiker ähnlich beschrieben wird; außerdem die von SCHOEDEL, *The Apostolic Fathers*, Vol.5 (Camden/N.J. 1967) 20, genannten Stellen.

<sup>95</sup> HARNACK, *Chronologie* 388. Vgl. dagegen die Anmerkungen von MAY, *Marcion in Contemporary Views* 146-147, zur »biblischen Theologie« Markions.

<sup>96</sup> Zu diesem Begriff vgl. *Iren.*, *Adv.haer.* 1,8,1 (115,793 R/D). Hier polemisiert *Irenäus* gegen die exegetischen Methoden der Gnostiker (aus dem Bild eines Königs wird das Bild eines Hundes bzw. Fuchses).

<sup>97</sup> Soll man beispielsweise *Polykarp* tatsächlich abnehmen, daß die von ihm bekämpften Häretiker die Auferstehung und das Gericht grundsätzlich geleugnet haben? Zu den Themen »Auferstehung« und »Gericht« im *Philippenerbrief* vgl. VAN EIJK, *La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques* = *ThH* 25 (Paris 1974) 127-134, der freilich eine Bezugnahme auf *Markion* ablehnt. Allerdings kann dessen These von einer eschatologischen Krise in *Philippi*, die durch das Ausbleiben der erwarteten *Parousie* hervorgerufen worden sein soll, vor allem deshalb nicht überzeugen, weil davon im *Philippenerbrief* nichts steht und der Verfasser daher gezwungen ist, aus Paralleltexten, wie *1Clem.*, *2Clem.*, *2Petr.* und dem *Hirten des Hermas* den situativen Kontext von *Polyc.*, *Phil.* zu rekonstruieren. Vgl. weiterhin BOVON-THURNEYSEN, *Ethik und Eschatologie im Philippenerbrief des Polycarp von Smyrna*, in: *ThZ* 29 (1973) 241-256, und zuletzt LOHMANN, *Drohung und Verheißung. Exegetische Untersuchungen zur Eschatologie bei den apostolischen Vätern* = *BZNW* 55 (Berlin-New York 1989) 177-194, mit der Kritik von SCHOEDEL, *Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch* 284-285.

<sup>98</sup> Vgl. schon DELAFOSSE, *Lettres d'Ignace d'Antioche* 34: »Et n'y a-t-il pas autant de candeur à chercher la vérité exacte dans un morceau de polémique que dans une oraison funèbre?«.

genteil zur (postulierten) Libertinage der Häretiker und das Martyrium als letzte Absage an einen zügellosen, *häretischen Lebensstil*<sup>99</sup>. Aber kann ein solcher Lebensstil überhaupt so konkret die Frage nach der Gerechtigkeit provozieren?

### *These zum Gerechtigkeitsmotiv*

Mit Meinhold ist festzuhalten, daß in der Tat »jede Auseinandersetzung mit Markion« die Frage nach der Gerechtigkeit aufwerfen mußte<sup>100</sup>. Jedoch kann man einwenden, daß nicht jede Auseinandersetzung um die Gerechtigkeit<sup>101</sup> mit *Markion* oder den *Markioniten* in Verbindung stehen muß.

Nun ist aber das Häresiethema nur lose mit dem Hauptthema (περι τῆς δικαιοσύνης) verbunden, wenn man, wie Schoedel, die Frage nach der Gerechtigkeit zwar als Herausforderung einer Dissidentengruppe begreift, diese Herausforderung aber nur ethisch-moralisch qualifiziert und damit letztlich auch nicht die Frage beantwortet, worin die theologische Herausforderung an das Gerechtigkeitsverständnis der *philippischen* Gemeinde bestanden haben könnte. Durch die Analyse des Briefaufbaus sollte deutlich geworden sein, daß die Kapitel *Polyc.*, *Phil.* 8 und 9 die in der Überschrift genannte Frage nach der Gerechtigkeit speziell unter dem Aspekt konkreter Verfolgungserfahrungen behandeln. Geht man vom παρακαλῶ - Satz *Polyc.*, *Phil.* 9,1 aus, dann wird deutlich, daß *Polykarp* eine doppelte Praxis einfordert. Einerseits eine *Alltagsgerechtigkeit*, die sich - dies korrespondiert auch mit dem gesamten ersten Teil *Polyc.*, *Phil.* 3-6 - in der Erfüllung der Alltagspflichten innerhalb der Gemeindeordnung und damit im Gehorsam gegenüber dem Wort der Gerechtigkeit zu bewähren hat<sup>102</sup>; zum anderen eine Gerechtigkeit, die sich als Extremfall der *Alltagsgerechtigkeit* darstellt und sich im Erdulden des Martyriums erfüllt.

*Alltagsgerechtigkeit* und *Martyriumsgerechtigkeit* finden, wie die christologische Interpretation *Polykarps* im 8. Kapitel zeigt, ihr Maß an

<sup>99</sup> Vgl. SCHOEDEL, The Apostolic Fathers, Vol.5 (Camden/N.J. 1967) 13.25.

<sup>100</sup> MEINHOLD, Polykarpos 1685: »Das Schreiben behandelt also das entscheidende Thema, auf das jede Auseinandersetzung mit Markion führen muß: das Problem der Gerechtigkeit«.

<sup>101</sup> Zum Thema »Gerechtigkeit« in der Alten Kirche vgl. DIHLE, Art.: Gerechtigkeit, in: RAC 10 (Stuttgart 1978) 233-360; MERKEL, Art.: Gerechtigkeit IV. Alte Kirche, in: TRE 12 (Berlin-New York 1984) 420-424.

<sup>102</sup> Vgl. BOVON-THURNESEN, Ethik und Eschatologie 242 Anm.4: »Das Wort δικαιοσύνη ist hier sicherlich im Sinne von ethischen Rechtverhalten gemeint«.

Jesus Christus selbst, der als *Unterpfand unserer Gerechtigkeit* bezeichnet wird<sup>103</sup>. Was bedeutet aber in diesem Zusammenhang Gerechtigkeit? *Polykarp's* Argumentation ist relativ einfach: Jesus Christus erduldet alles um unseretwillen, obwohl er selbst ohne Sünde war, weshalb wir alles erdulden müssen um seines Namens willen, zumal wir ja doch, wie *Polykarp* zuvor sagt, alle Schuldner der Sünde sind. *Polyc.*, *Phil.8,2* zeigt außerdem deutlich, daß Verfolgungs- und Martyriumserfahrungen die aktuelle Situation der Gemeinde bestimmen. Mit der Formulierung *ἐὰν πάσχομεν* wird nicht eine theoretische und eigentlich unwahrscheinliche Situation heraufbeschworen, sondern gewissermaßen eine Handlungsanweisung für den jederzeit möglichen Ernstfall gegeben:

μιμηταὶ οὖν γενώμεθα τῆς ὑπομονῆς αὐτοῦ, καὶ ἐὰν πάσχομεν διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, δοξάζωμεν αὐτόν. τοῦτον γὰρ ἡμῖν τὸν ὑπογραμμὸν ἔθηκε δι' ἑαυτοῦ, καὶ ἡμεῖς τοῦτο ἐπιστεύσαμεν (*Polyc.*, *Phil.8,2*).

Als Beispiele eines solchen Verhaltens werden *Polyc.*, *Phil.9* die drei Märtyrergruppen erwähnt. Es fällt auf, daß die im *παρακαλῶ* - Satz formulierte Aufforderung, *alles zu erdulden* (*Phil.9,1*), mit der christologischen Aussage korrespondiert, daß Jesus Christus *alles erduldet hat* (*Polyc.*, *Phil.8,1*). Dies bestätigt nochmals, daß die im *παρακαλῶ* - Satz genannten Personen allesamt *Märtyrer* sind, die schon *alles*, d.h. auch Leiden und Tod erduldet haben. Bis zu diesem Punkt kann man die Häresiefrage vollständig ausblenden. Die Frage nach der Gerechtigkeit stellt sich in Zeiten der Verfolgung und Unterdrückung immer von selbst. Dennoch: Warum polemisiert *Polykarp* unmittelbar, bevor er das zentrale Thema seines Briefes im 8. und 9. Kapitel christologisch und martyriologisch entfaltet, gegen doketistische Häretiker (*Polyc.*, *Phil.6,3-7,2*)? Der Aufbau der Kapitel *Polyc.*, *Phil.7-9* läßt den Schluß zu, daß das Gerechtigkeitsthema von den Häretikern gerade unter diesem speziellen Aspekt problematisiert wurde. Die Situation könnte man folgendermaßen rekonstruieren: Anknüpfungspunkt waren die Erfahrungen der *Philipper* im Zusammenhang mit bereits erduldeten Martyrien: *Ignatius*, *Zosimus*, *Rufus* und andere aus *Philippi* waren den Verfolgungen der Behörden schon zum Opfer gefallen. Dies ist die Stunde der Häretiker - und hier wird die Identifizierung mit den *Markioniten*

<sup>103</sup> Vgl. BOVON-THURNEYSSEN, Ethik und Eschatologie 251 mit Anm.20, und dazu die Kritik von DASSMANN, Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus (Münster 1979) 157-158.

sinnvoll - denn diese bringen nun ihre dualistische Lösung ins Spiel: Es ist die Gerechtigkeit des gerechten Gottes, die uns leiden läßt, ein zweiter Gott, der Demiurg, fordert sein Recht<sup>104</sup>. Diejenigen Gemeindeglieder, die an *Polykarp* geschrieben haben, waren mit dem Problem überfordert. Wenn es nur einen Gott gibt, von welcher Art ist dann die Gerechtigkeit Gottes? Weshalb gibt es dann Verfolgungen und Martyrien? *Polykarp* formuliert eine christologische Antwort: Wer sich zu Kreuz, Auferstehung und Gericht bekennt und damit die Bedeutung des Leidens Christi im Fleisch wahrnimmt, der wird sein eigenes Leiden im Martyrium nicht mehr als ungerecht empfinden. Letztlich versucht *Polykarp* zu zeigen, daß durch das Leiden Christi ein neues Verständnis von Gerechtigkeit notwendig geworden ist. Gerechtigkeit bedeutet jetzt, gleichermaßen zu leiden und zu erdulden wie Jesus Christus selbst. Die Kategorien weltlichen Gerechtigkeitsempfindens werden damit radikal in Frage gestellt.

### *Schlußbemerkung zum Markion-Problem*

Die soeben kurz skizzierte These zum *Polykarpbrief* bietet m.E. ein weiteres Argument gegen die *Integritäts-These*. Falls es zutrifft, daß die Frage nach der Gerechtigkeit von *Markioniten* aufgeworfen wurde, kann der Brief nicht vor 135, ja wahrscheinlich noch nicht einmal vor 144 geschrieben worden sein, wenn man sich die *markionitische* Missionsbewegung als Reaktion auf die Trennung *Markions* von der römischen Gemeinde vorstellt. Die Antwort *Polykarps* läßt sich jedenfalls in den Kontext der Diskussion um die *Gerechtigkeit Gottes* einordnen. Diese Diskussion ist meines Wissens in der Großkirche erst nach *Markion* aufgekommen<sup>105</sup> und, wie der *Brief des Ptolemäus an Flora* zeigt,

<sup>104</sup> Vgl. dazu BROX, Mehr als Gerechtigkeit. Die außenseiterischen Eschatologien des Markion und Origenes, in: *Kairos* 24 (1982) 1-16, der in dieser Arbeit (Seite 4) eine prägnante Kurzformel *markionitischen* Daseins- und Gerechtigkeitsempfindens geprägt hat: »der Mensch ist Geschöpf des miserablen gerechten Weltgottes und lebt in der tristen Perspektive von dessen Gerechtigkeit«.

<sup>105</sup> Auch in der *apokryphen Korrespondenz zwischen den Korinthern und Paulus* spielt das Thema »Gerechtigkeit« im Kontext einer durchwegs polemischen Argumentation eine wichtige Rolle. Vgl. *3Kor.3,12*: »Gott, der Allmächtige, der gerecht ist (Ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ δίκαιος ὢν)«; und *3,16-18*: »Denn durch seinen eigenen Leib (τῷ ἰδίῳ σώματι) hat Jesus Christus alles Fleisch gerettet, indem er den Tempel der Gerechtigkeit (δικαιοσύνης ναόν) darstellte in seinem Leibe (τῷ ἰδίῳ σώματι), durch den wir erlöst sind«. Dies ist mit *Polyc., Phil.8,1* zu vergleichen: τῷ ἁρραβῶνι τῆς δικαιοσύνης ἡμῶν/ τῷ ἰδίῳ σώματι; man beachte weiterhin die Polemik *3Kor.3,19*: »Sie sind also nicht Kinder der Gerechtigkeit, sondern Kinder des Zorns«. Daneben begegnen häretische Positionen, die jenen des *Philippbriefes*

auch in *valentinianischen* Kreisen fortgesetzt worden<sup>106</sup>. Abschließend muß aber ausdrücklich festgehalten werden, daß der Frage nach möglichen antimarkionitischen Argumentationsmustern im *Philippbrief* keine Bedeutung für die Beurteilung der *Integritätsthese* zukommen kann, weil zu diesem Zweck der Nachweis *antimarkionitischer Polemik* im *Philippbrief* wesentlich genauer und differenzierter behandelt wer-

---

durchaus vergleichbar sind; vgl. *3Kor.1,10*: »Man dürfe nicht, behaupten sie, sich auf die Propheten berufen (προφήταις χρῆσθαι)« mit *Polyc., Phil.6,3*; und *3Kor.1,11*: »und Gott sei nicht allmächtig (οὐδ' εἶναι θεὸν παντοκράτορα)« mit *Polyc., Phil.inscr.*: ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη παρὰ θεοῦ παντοκράτορος καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν πληθυνθείη (vgl. aber die Parallele *1Clem.inscr.* und dazu LINDEMANN, Paulus im ältesten Christentum = BHTb 58 [Tübingen 1979] 222); sowie *3Kor.1,12*: »und es gäbe keine Auferstehung (ἀνάστασιν) des Fleisches (σαρκός)« mit *Polyc., Phil.7,1*: μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν; und schließlich *3Kor.1,14*: »und nicht sei der Herr ins Fleisch gekommen (οὐδ' ὅτι εἰς σάρκα ἦλθεν ὁ κύριος), auch nicht von Maria geboren« mit *Polyc., Phil.7,1*: Πᾶς γάρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ, Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν. Der *3.Korintherbrief* wird gewöhnlich in die zweite Hälfte des 2.Jhs. datiert; vgl. LONA, Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie = BZNW 66 (Berlin-New York 1993) 166-171. Die Frühdatierung von RORDORF beruht im wesentlichen auf Parallelen zu den *Ignatianen* und der Identifizierung des Gegners mit *Saturnil*; vgl. RORDORF, Hérésie et orthodoxie selon la Correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre Paul, in: Hérésie et orthodoxie dans l'Eglise ancienne. Perspectives nouvelles = Cahier de la RThPh 17 (Freiburg/Schweiz 1993) 21-63. Der oben zitierte griechische Text folgt der Ausgabe von TESTUZ, Papyrus Bodmer X-XII (Cologny-Genève 1959) 30-45.

<sup>106</sup> Zu *Markion* vgl. auch HARNACK, Marcion 97-118. Die Position des *Ptolemäus* findet sich *Ep. ad Floram* 7,5. Der Weltschöpfer ist in eigentümlicher Weise gerecht, da dieser in der Mitte zwischen dem der Natur nach guten Gott und dessen ungerechtem Widersacher steht: καὶ εἰ ὁ τέλειος θεὸς ἀγαθὸς ἐστὶν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, ὥσπερ καὶ ἔστιν (ἐνα γὰρ μόνον εἶναι ἀγαθὸν θεόν, τὸν ἑαυτοῦ πατέρα ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἀπεφύνατο, ὃν αὐτὸς ἐφανέρωσεν), ἔστιν δὲ καὶ ὁ τῆς τοῦ ἀντικειμένου φύσεως κακὸς τε καὶ πονηρὸς ἐν ἀδικίᾳ χαρακτηριζόμενος, τούτων δὲ οὖν μέσος καθεστὼς καὶ μήτε ἀγαθὸς ὢν μήτε μὴν κακὸς μήτε ἄδικος, ἰδίως γε λεχθεὶς ἂν δίκαιος, τῆς κατ' αὐτὸν δικαιοσύνης ὢν βραβευτής (66 QUISPEL). HARNACK, Marcion 112 Anm.2, hat auf »dieselbe Dialektik« bei *Markion* und *Ptolemäus* verwiesen. Vgl. dazu auch MAY, Marcion in Contemporary Views 146 mit Anm.66. Man könnte auch den (nach ABRAMOWSKI) »antimarcionitischen« Heraklitkommentar hinzuziehen, den *Hippolyt*, *Ref.IX,9,10* zitiert. Zu beachten sind die Stichworte *Ref.IX,9,1* θεὸς δίκαιος (344,2-3 MARCOVICH/ 241,17 WENDLAND) und *Ref.IX,10,6* σαρκὸς ἀνάστασις (346,27 MARCOVICH/ 243,19 WENDLAND), sowie *Ref.IX,10,7* das Motiv von der κρίσις der Welt und all dessen, was in ihr ist, διὰ πυρὸς (347,7-8 MARCOVICH/ 243,22-23 WENDLAND); ABRAMOWSKI hält *Ref.IX,9,10* (gegen FRICKEL) nicht für einen *gnostischen* Kommentar, sondern für einen *anti-markionitischen*, wahrscheinlich *stoisch* unterlegten, und *modalistisch* interpretierbaren *Heraklitkommentar*, den *Hippolyt* einfach übernommen habe; vgl. ABRAMOWSKI, Ein gnostischer Logos-theologe, in: DIES., Drei christologische Untersuchungen = BZNW 45 (Berlin-New York 1981) 57-61.

den müßte, als dies hier geschehen konnte (falls ein solcher Nachweis überhaupt möglich ist). Damit sind wir bei der zweiten Frage angelangt.

### 2.3.3. Die Rezeption neutestamentlicher Schriften

Der Brief *Polykarp*s an die *Philipper* ist gerade unter diesem Aspekt schon mehrfach untersucht worden, weshalb auf eine detaillierte Darstellung verzichtet werden kann<sup>107</sup>. Die Frage nach den Schriftkenntnissen *Polykarp*s kann im Rahmen dieser chronologischen Untersuchung auch vollkommen unabhängig von *Detailfragen* behandelt werden, da es ausreicht, von dem auszugehen, was in der Forschung allgemein akzeptiert ist. Nach Auffassung der überwiegenden Mehrheit der Forscher hat *Polykarp* folgende Schriften gekannt:

- (1) das *Matthäusevangelium*<sup>108</sup>;
- (2) den *1. und 2. Johannesbrief*<sup>109</sup>;
- (3) den *1. Petrusbrief*<sup>110</sup>;
- (4) eine im Umfang nicht exakt bestimmbare Sammlung von (auch *deuteropaulinischen*) *Paulusbriefen*<sup>111</sup>.

<sup>107</sup> Vgl. vor allem DEHANDSCHUTTER, Polycarp's Epistle to the Philippians 281-291, und die in den folgenden Anmerkungen angegebene Literatur. Zur Rezeption *neutestamentlicher* Texte bei den *Apostolischen Vätern* vgl. zuletzt den ausgezeichneten Forschungsbericht von DI MARCO, La recezione del Nuovo Testamento nei padri apostolici, in: ANRW II,27,1 (Berlin-New York 1993) 724-762, der auch schon DEHANDSCHUTTER'S Arbeit berücksichtigt hat.

<sup>108</sup> Vgl. dazu KOESTER, Synoptische Überlieferungen 112-123; DERS., The Text of the Synoptic Gospels in the Second Century, in: PETERSEN (Hg.), Gospel Traditions in the Second Century = Christianity and Judaism in Antiquity 3 (Notre Dame/ Indiana 1989) 26-27; MASSAUX, Influence 165-183; KÖHLER, Rezeption 97-110.

<sup>109</sup> Vgl. MASSAUX, Influence 173; DEHANDSCHUTTER, Polycarp's Epistle to the Philippians 284 mit Lit.

<sup>110</sup> Vgl. Euseb., *H.E.* IV, 14, 3-8; MASSAUX, Influence 183-186; DEHANDSCHUTTER, Polycarp's Epistle to the Philippians 283 mit Lit. In Anm. 38 weist DEHANDSCHUTTER darauf hin, daß *Polyc.*, *Phil.* der einzige Beleg für die Rezeption von *1 Petr.* vor dem Ende des 2. Jhs. zu sein scheint.

<sup>111</sup> Vgl. dazu LINDEMANN, Paulus im ältesten Christentum 221-232; DERS., Der Apostel Paulus im 2. Jahrhundert, in: SEVRIN (Hg.), The New Testament in Early Christianity = BETHL 86 (Leuven 1989) 48-50; DASSMANN, Der Stachel im Fleisch 153-158; DEHANDSCHUTTER (Polycarp's Epistle to the Philippians 281-283) geht davon aus, daß *Polykarp* mit Ausnahme von *Kol.*, *Philem.* und *Tit.*, alle *paulinischen Briefe* gekannt hat. DEHANDSCHUTTER, Polycarp's Epistle to the Philippians 282-283, stellt außerdem gegen KOESTER zurecht fest, daß *Polyc.*, *Phil.* 12, 1 den *Epheserbrief* (*Eph.* 4, 26) zusammen mit einem *Psalmzitat* als »Schrift« zitiert.

Die Benutzung des *Matthäusevangeliums* wird man gegen Koester nicht als problematisch empfinden dürfen<sup>112</sup>, wohl aber die umfassende Kenntnis der neutestamentlichen Briefliteratur<sup>113</sup>. Dies um so mehr, als *Polykarp* die Kenntnis der von ihm benutzten Schriften in der Gemeinde von *Philippi* vorausgesetzt haben dürfte. Hierbei spielt es keine wesentliche Rolle, welchen Umfang das in *Smyrna* verfügbare *Corpus Paulinum* hatte, denn entscheidend ist die Tatsache, daß *Polykarp* auf eine *Briefsammlung* zurückgreifen konnte, die um 110-130 beispiellos gewesen sein dürfte: Briefe des *Johannes*, *Paulus* und *Petrus*, sowie der Brief des *Clemens* an die *Korinther*<sup>114</sup>.

Und schließlich sollte das spezielle Verhältnis des *Polykarp* zu den *Pastoralbriefen* nicht unerwähnt bleiben<sup>115</sup>. Bemerkenswert ist allerdings, daß *Polykarp* das *Johannesevangelium* nicht zu kennen scheint. Dies ist umso erstaunlicher, als die *Ignatianen* sich deutlich vom *Johannesevangelium* beeinflusst zeigen, wenngleich eine direkte Kenntnis bislang noch nicht nachgewiesen werden konnte<sup>116</sup>. Dieses Problem muß hier nicht erörtert werden, doch kann man auch unabhängig von der Frage, ob *Ignatius* das *Johannesevangelium* benutzt hat, festhalten, daß

<sup>112</sup> Vgl. dazu DEHANDSCHUTTER, Polycarp's Epistle to the Philippians 285-291, und auch bei SCHOEDEL, Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch 280, die Besprechung von KÖHLER, Rezeption 97-110.

<sup>113</sup> Für HARNACK, Chronologie 385, ergibt sich hieraus kein Problem: »Zieht man ab, was der Verf. in dieser Hinsicht den Paulusbriefen, dem I. Petrus-, dem I. u. II. Joh.- und dem I. Clemensbrief entnommen hat, so bleibt wenig Eignes nach. Allein es ist nicht abzusehen, wie aus dieser Haltung sich ein Verdacht der Unechtheit ergeben soll. Im Gegenteil - die Form, in der er das Angeeignete reproduziert, ist der Annahme eines hohen Alters günstig«. Dazu muß man bemerken, daß die Form, d.h. die Art und Weise, wie *Polykarp* zitiert bzw. »reproduziert« hat, auch für das hohe Alter des Verfassers sprechen kann! Zu den Einleitungsformeln der Schriftzitate vgl. DEHANDSCHUTTER, Polycarp's Epistle to the Philippians 280-281.

<sup>114</sup> DEHANDSCHUTTER, Polycarp's Epistle to the Philippians 284-285.

<sup>115</sup> Vgl. dazu nach wie vor VON CAMPENHAUSEN, Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe 197-252. VON CAMPENHAUSEN mißt allerdings der Frage, ob man von der Einheitlichkeit von *Polyc.*, *Phil.* auszugehen oder nach HARRISON zwei *Philippbriefe* voraussetzen habe, zu wenig Bedeutung bei, obwohl zahlreiche Thesen seiner Arbeit eine späte Datierung des (zweiten) *Polykarpbriefes* notwendig voraussetzen.

<sup>116</sup> Vgl. den Forschungsbericht von MUNIER, OÙ en est la question d'Ignace d'Antioche 395-396, der um die Arbeit von WEHR, Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium = Neutestamentliche Abhandlungen N.F.18 (Münster 1987), zu bereichern wäre. Vgl. dazu SCHOEDEL, Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch 343-344. Außerdem BARDSLEY, The Testimony of Ignatius and Polycarp to the Writings of St. John, in: JThS 14 (1913) 207-220; TREVETT, Study 20-22.34; sowie DI MARCO, La recezione 746-747.

die *Ignatianen* sprachlich und inhaltlich durch Begriffe und Themen beeinflusst sind, die für das *Johannesevangelium* charakteristisch sind. Von diesem *johanneischen* Grundzug der *Ignatianen* findet sich absolut nichts im *Philippbrief* des *Polykarp*<sup>117</sup>.

In diesem Zusammenhang muß auf die Arbeit von A. Faivre und C. Faivre verwiesen werden, die sich zuletzt mit der Frage beschäftigt haben, in welcher Weise der Verfasser der *Ignatianen* »juden-christliches Material«, wie es sich auch *1Clem.*, *Barn.*, *Polyc.*, *Phil.* vorfindet, sowie Material, das auf *ntl.* Texte zurückgeht, miteinander kombiniert hat<sup>118</sup>. Unter diesem Aspekt haben die beiden Autoren eine konkrete Texteinheit (*Eph. 14, 1-16, 2*) analysiert, wobei ihr besonderes Interesse der Kompositionstechnik des *Ignatius* galt. Die Untersuchung zu *Eph. 14, 1-16, 2* ist nun deshalb von Interesse, weil A. und C. Faivre diesen Text mit dem *Philippbrief* *Polykarps* verglichen haben und zu der Auffassung gelangt sind, daß *Ignatius* den *Polykarpbrief* benutzt hat. Selbst wenn der Nachweis einer direkten Abhängigkeit im einzelnen problematisch erscheint, weil die These, *Ignatius* habe das von *Polykarp* zusammengestellte Textmaterial nochmals überarbeitet und neu komponiert, zwangsläufig einen hypothetischen Charakter tragen muß, so zeigt die Faivre-Arbeit doch, daß *Ignatius* bereits auf einer völlig anderen Rezeptionsebene als *Polykarp* arbeitete. Jedenfalls hat er traditionelle Begriffs- und Themenkombinationen, wie sie *beispielsweise* im *Polykarpbrief* vorliegen, durch andere, neue Texte ergänzt, wobei die neuen Textkombinationen, die gewissermaßen auf der Rezeptionsebene *Polykarps* aufbauen, wiederum innerhalb der *Ignatianen* selbst nochmals variieren können. Schließlich weisen A. und C. Faivre auf die paradoxe Tatsache hin, daß *Polykarp*, falls er tatsächlich die *Ignatianen* gekannt haben sollte, an einzelnen Stellen seines Briefes, an denen er bequem auf die *paulinisch-johanneischen* Stichwort- und Textkombinationen der

<sup>117</sup> Vgl. schon MASSAUX, *Influence* 173. VON CAMPENHAUSEN, *Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe* 239-240, hat sogar bestritten, daß *Polykarp* die *Johannesbriefe* gekannt habe, und behauptet mit Blick auf *Polyc.*, *Phil. 7,1*: »Allein ein wirkliches Zitat liegt nicht vor; wir haben hier nur eine typische kirchliche Parole im Kampf gegen die kleinasiatische Gnosis vor uns, die *Polykarp* auch ohne nähere Kenntnis der johanneischen Literatur übernommen haben kann«. Rätselhaft ist die Bemerkung von BELLINZONI, *The Gospel of Matthew in the Second Century*, in: *SecCen* 9 (1992) 209: »In addition, the issue raised by Massaux with respect to the absence of citations from the Gospel of John in Polycarp's letter is addressed by Harrison's thesis as well. Clearly Polycarp of Smyrna is not the author of this later writing«.

<sup>118</sup> FAIVRE/ FAIVRE, *Genèse d'un texte et recours aux Écritures. Ignace aux Éphésiens 14,1 - 16,2*, in: *RevSR* 65 (1991) 173-196.



*Ignatianen* hätte zurückgreifen können, ausschließlich die *paulinischen* Texte berücksichtigt hat. Damit würde aber *Polykarp* gezielt die *johanneischen* Anspielungen eliminiert haben<sup>119</sup>.

### 2.3.4. Zusammenfassung der Ergebnisse

Die Integritäts-These muß aus folgenden Gründen zurückgewiesen werden:

- (1) Der Widerspruch zwischen *Polyc.*, *Phil.9* und *Polyc.*, *Phil.13* läßt sich durch die vorgeschlagenen Hypothesen nicht beseitigen. Dies würde als Begründung bereits vollkommen ausreichen.
- (2) Hinzu kommt, daß der *Polykarpbrief* möglicherweise doch gegen *Markion* bzw. die *Markioniten* gerichtet sein könnte, wenngleich eine eindeutige und ausschließliche Bezugnahme nicht beweisbar ist. Immerhin hat die Untersuchung gezeigt, daß das Briefthema, die Frage nach der Gerechtigkeit, durchaus als Antwort auf *markionitische* Positionen verstanden werden kann.
- (3) Außerdem hat *Polykarps* Rezeption der *frühchristlichen* Briefliteratur bereits einen beeindruckenden Umfang erreicht. Auch dies spricht eher für einen späteren Zeitpunkt der Abfassung, als für das erste Viertel des 2.Jhs. Selbst der von Schoedel (in Verbindung mit der Datierung der *Ignatianen*) angegebene Zeitraum um 135 erscheint noch zu früh.

### 2.4. Darstellung und Diskussion der Teilungs-These

Harrison (1936)<sup>120</sup>; Cadoux (1937)<sup>121</sup>; Kleist (1948)<sup>122</sup>; Meinhold (1952)<sup>123</sup>; Fischer (1956 = 1986)<sup>124</sup>; Koester (1957)<sup>125</sup>; Camelot

<sup>119</sup> Vgl. FAIVRE/ FAIVRE, *Genèse d'un texte* 192. Die (postulierte) literarische Abhängigkeit der *Ignatianen* vom *Philippenerbrief* hat nach FAIVRE/ FAIVRE, *Genèse d'un texte* 192, selbstverständlich Konsequenzen für die Frage der Authentizität des *Epheserbriefes*: »Adopter cette hypothèse, c'est bien évidemment abandonner l'idée de l'authenticité de la lettre aux Ephésiens«.

<sup>120</sup> HARRISON, *Polycarp's two Epistles to the Philippians* (Cambridge 1936).

<sup>121</sup> CADOUX, *Rez.*: HARRISON, *Polycarp's two Epistles*, in: *JThSt* 38 (1937) 267-270.

<sup>122</sup> KLEIST, *The Didache, the Epistle of Barnabas, the Epistles and the Martyrdom of St. Polycarp, the Fragments of Papias, the Epistle to Diognetus* = ACW 6 (Westminster/Maryland 1948) 69-82.

<sup>123</sup> MEINHOLD, *Art.*: Polykarpos, in: *PRE* XXI,2 (Stuttgart 1952) 1662-1693.

<sup>124</sup> FISCHER, *Die Apostolischen Väter = Schriften des Urchristentums* 1 (1. Aufl. München 1956 und 9. durchges. Aufl. München 1986) 227-265 (9. Aufl.).

(1958)<sup>126</sup>; Corwin (1960)<sup>127</sup>; Barnard (1962 = 1966)<sup>128</sup>; Vielhauer (1978)<sup>129</sup>; Dassmann (1979)<sup>130</sup>; Lindemann (1979)<sup>131</sup>; Köhler (1987)<sup>132</sup>; Ritter (1987 = 1993)<sup>133</sup>; Bauer (1995)<sup>134</sup>.

Die Teilungs-These begegnet in der Literatur gewöhnlich als Harrison-These und dies zurecht, weil Harrison mit seiner bahnbrechenden Studie über den *Philipperbrief* aus dem Jahre 1936 tatsächlich als der Begründer dieser These zu gelten hat.

Mit der Harrison-These entfallen zugegebenermaßen nahezu alle Probleme, die gegen die Echtheit des *Polykarpbriefes* unter der Annahme seiner *Einheitlichkeit* vorgebracht werden konnten. Vor allem der Widerspruch zwischen *Polyc.*, *Phil.9* und *Phil.13* bietet keine Schwierigkeiten mehr, wenn man wie Harrison davon ausgeht, daß *Polyc.*, *Phil.13* als *covering note* zur *ignatianischen* Briefsammlung der *Smyrnäer* verfaßt wurde, und zwar zu einem Zeitpunkt als *Ignatius* noch lebte, während *Polyc.*, *Phil.1-12* als eigenständiger Brief erst nach dem Martyrium des *Ignatius* gegen Ende der Regierungszeit *Hadrians* geschrieben wurde<sup>135</sup>.

Die verschiedenen Vertreter der Teilungs-These differieren eigentlich nur in zwei Punkten. Zum einen ist die Datierung des *zweiten* Briefes umstritten, zum anderen werden unterschiedliche Auffassungen bezüglich *Polyc.*, *Phil.14* vertreten. Denn es stellt sich die Frage, ob *Polyc.*, *Phil.14* als Schlußkapitel von *Polyc.*, *Phil.1-12* zu betrachten ist (vgl. Fischer, Kleist, Vielhauer) oder ob der *zweite Polykarpbrief* bereits mit *Kap.12* abschließt. Letzteres würde bedeuten, daß *Phil.13* zusammen mit *Phil.14* den *ersten* Brief gebildet hat.

<sup>125</sup> KOESTER, Synoptische Überlieferungen 112-123; DERS., Synoptic Gospels 26-27; DERS., Ancient Christian Gospels. Their History and Development (London-Philadelphia 1990) 19.

<sup>126</sup> CAMELOT, Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres (SC 10) 192-195, allerdings ohne die entsprechenden Konsequenzen für die Textgestaltung (vgl. die Seiten 202-223) zu ziehen.

<sup>127</sup> CORWIN, Saint Ignatius and Christianity at Antioche (New Haven 1960) 9.

<sup>128</sup> BARNARD, The Problem 31-39.

<sup>129</sup> VIELHAUER, Geschichte der urchristlichen Literatur (Berlin-New York 1978) 552-566.

<sup>130</sup> DASSMANN, Der Stachel im Fleisch 149-158.

<sup>131</sup> LINDEMANN, Paulus im ältesten Christentum 87-91.

<sup>132</sup> KÖHLER, Rezeption 97-110.

<sup>133</sup> RITTER, Das frühchristliche Alexandrien 117-124.

<sup>134</sup> BAUER, Die Polykarpbriefe 18-21.31-32.33-74; vgl. auch das *Vorwort* auf Seite 5.

<sup>135</sup> Vgl. dazu die kurze Einführung in das Problem, sowie die Darstellung der These bei HARRISON, Polycarp's two Epistles 3-19.

Im Folgenden soll gezeigt werden, daß die soeben genannten Differenzpunkte keine zufälligen und im Grunde nebensächlichen Probleme markieren, sondern daß sie sich letztlich sogar *gegen die These selbst* richten.

#### 2.4.1. *Das Problem der Datierung des »zweiten« Polykarpbriefes*

Cadoux<sup>136</sup>, Puech<sup>137</sup>, Barnard<sup>138</sup> und auch Campenhausen<sup>139</sup> haben darauf hingewiesen, daß *Polyc., Phil.1,1* eine relativ frische Erinnerung an *Ignatius* und seine Begleiter voraussetzt. Dies hat Cadoux, Barnard und nach ihm zahlreiche andere Forscher veranlaßt, den *zweiten* Brief zeitlich sehr nahe an den *ersten* Brief heranzurücken und die Spätdatierung von Harrison aufzugeben.

Der Datierung des *zweiten Polykarpbriefes* um 110-135, also dem angenommenen Zeitraum für das Martyrium des *Ignatius*, stehen aber nicht nur die Einwände gegen die Integrität des *Philippenerbriefes* entgegen, die ja auch Harrison bewogen haben den *zweiten Polykarpbrief* so spät zu datieren<sup>140</sup>, sondern auch die Widersprüche der Argumentation selbst. Man muß sich nur vergegenwärtigen, wie die Vertreter dieser Version der Harrison-These zu ihrem Kompromißvorschlag gekommen sind, um zu sehen, daß deren Argumentation letztlich auf demselben Widerspruch aufbaut, der durch die Harrisonthese beseitigt werden sollte. Um den Widerspruch zwischen *Polyc., Phil.9* und *Polyc., Phil.13* aufzulösen, akzeptiert man die *Teilungsthese*. Nun stellt man aber fest, daß nicht nur zwischen den *Polyc., Phil.9* und *Polyc., Phil.13* geschilderten Ereignissen eine chronologische Differenz besteht, sondern *auch* zwischen *Polyc., Phil.1,1* und *Polyc., Phil.9*, da *Polyc., Phil.1,1*, wie schon erwähnt, den Eindruck einer relativ frischen und unmittelbaren Erinnerung an *Ignatius* und seine Begleiter hinterläßt, während *Polyc., Phil.9* die genannten Personen bereits als Märtyrer der jüngeren Geschichte verehrt werden. *Polyc., Phil.1,1* kann deshalb, so die Argumentation, unmöglich erst 20 oder 30 Jahre nach den im *ersten*

<sup>136</sup> CADOUX, Rez.: HARRISON, Polycarp's two Epistles 268.

<sup>137</sup> PUECH, Rez.: HARRISON, Polycarp's two Epistles 102.

<sup>138</sup> BARNARD, The Problem 33.

<sup>139</sup> VON CAMPENHAUSEN, Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe 239 Anm.181: »Mir erscheint die Anknüpfung an die Märtyrerfahrt des Ignatios, Phil.1,1, die nach HARRISON dann bereits über ein Jahrzehnt zurückläge, in dieser Form immer noch seltsam, und ich werde darum die Zweifel an der Teilungshypothese nicht ganz los«.

<sup>140</sup> Vgl. HARRISON, Polycarp's two Epistles 267-284.

*Brief (Polyc., Phil.13 [14])* geschilderten Ereignissen, verfaßt worden sein.

Aus diesem berechtigten Einwand gegen Harrisons Spätdatierung läßt sich aber ein Argument gegen die Harrison-These, und zwar gegen beide Versionen der Teilungs-These gewinnen, wenn man die tatsächlichen Zeitebenen des *Philippbriefes* berücksichtigt. Denn objektiv betrachtet, setzen *Polyc., Phil.1,1* und *Polyc., Phil.13* nicht nur eine kaum differierende, sondern absolut die *gleiche* Zeit- und Handlungsebene voraus: Diejenigen *Philipper*, welche *Ignatius* und seine Begleiter in *Philippi* aufgenommen und später eskortiert haben (*Polyc., Phil.1,1*), müssen doch wohl dieselben Personen sein, welche *Polykarp* über die Philippiepisode unterrichtet haben, aber noch nichts *Zuverlässiges* über das endgültige Schicksal des *Ignatius* berichten konnten (*Polyc., Phil.13*). Deshalb schreibt *Polykarp* dann auch an die *Philipper*, und zwar an diejenigen *Philipper*, die eben alles unmittelbar miterlebt haben, sie möchten ihm sobald wie möglich *Zuverlässigeres* mitteilen. Und eben mit denselben *Philippern* freut sich *Polykarp* auch über die Aufnahme und Weiterbegleitung der Gefangenen (*Polyc., Phil.1,1*). Damit steht aber fest, daß *Polyc., Phil.1,1* und *Polyc., Phil.13* dieselbe Zeit- und Handlungsebene voraussetzen. Es erscheint also letztlich inkonsequent, den *Polykarpbrief* in zwei Briefe zu dividieren, um die unterschiedlichen Zeitperspektiven des Briefes im 9. und im 13. Kapitel auf zwei Zeitstufen (*erster Brief* - *Ignatius* lebt noch/ *zweiter Brief* - *Ignatius* als seliger Märtyrer) zu verteilen, zugleich aber die Aussage *Polyc., Phil.1,1*, die denselben Aktualitäts- und Zeitbezug hat wie *Polyc., Phil.13*, der Zeitebene von *Polyc., Phil.9* zuzuordnen. Mit der Anerkennung dieses Zusammenhanges ist aber zwischen *Polyc., Phil.1,1* und *Polyc., Phil.9* der gleiche Anachronismus wie zwischen *Polyc., Phil.13* und *Polyc., Phil.9* anzunehmen, denn nur *Polyc., Phil.1,1* und *Polyc., Phil.13* ist ein aktueller Bezug zur *ignatianischen Reise* vorhanden, während die Aussagen *Polyc., Phil.9* mit dem Geschehen *dieser* Tage nichts mehr zu tun haben: *Ignatius*, *Zosimus* und *Rufus* werden zusammen mit den beiden anderen Märtyrerguppen schon als Beispiele der Kirchengeschichte zitiert.

#### 2.4.2. Das technische Problem der Briefkompilation

Harrison stellt sich den Vorgang der Fusionierung beider Briefe so vor, daß zu einem bestimmten Zeitpunkt eine Kopie des Begleitschreibens zu den *Ignatianen* (= *Polyc., Phil.13*) an den zweiten *Polykarpbrief*, ent-

weder einen kleinen Zwischenraum einhaltend oder unmittelbar im Anschluß daran, einfach angefügt wurde. Im Laufe der Zeit habe man dann die beiden auf dem Papyrusblatt dicht hintereinanderstehenden Briefe als *einen* zusammenhängenden Brief aufgefaßt<sup>141</sup>.

Diese These setzt aber stillschweigend voraus, daß der erste Brief aus *Polyc., Phil. 13* und *14* bestanden hat, der zweite aus *Polyc., Phil. 1-12*, denn nur unter dieser Bedingung ist ja eine Verbindung beider Briefe in der heutigen Textgestalt aufgrund einer einfachen mechanischen Aneinanderreihung möglich. Dies ist auch die Anordnung der Briefe in der Edition von Harrison. Allerdings hat Harrison dieser Frage keine sonderliche Bedeutung zugemessen, sondern es ebensogut für möglich gehalten, daß *Polyc., Phil. 14* den Abschluß von *Polyc., Phil. 1-12* gebildet haben könnte<sup>142</sup>.

*Polyc., Phil. 14* ist aber in der Tat als idealer Briefschluß von *Polyc., Phil. 1-12* anzusehen, weshalb auch Kleist, Fischer und Camelot in ihren Editionen diese Variante wählten. Hier setzt zurecht die Kritik von Joly an, da sich die Harrison-These, wie Joly überzeugend nachgewiesen hat, für diese Konzeption (*erster Brief* = *Polyc., Phil. 13*/ *zweiter Brief* = *Polyc., Phil. 1-12* + *14*) gar nicht eignet<sup>143</sup>. Denn wenn der zweite *Polykarpbrief* tatsächlich aus den *Kapiteln 1-12 und 14* zusammengesetzt war, dann kann die heutige Textgestalt nicht durch eine einfache mechanische Aneinanderreihung zustande gekommen sein, sondern dann muß der *erste Polykarpbrief* (*Polyc., Phil. 13*), so Joly, in den *zweiten Polykarpbrief* interpoliert worden sein. Weiterhin: Da die *covering note* durch *Polyc., Phil. 13,2* ausdrücklich als Brief (ἐπιστολή) qualifiziert wird, sollte diesem Brief ursprünglich wenigstens die übliche *inscriptio*, *adscriptio* und eine kurze Begrüßungsformel vorangegangen, sowie ein *Eschatokol* gefolgt sein. Dies würde letztlich bedeuten, daß ein Redaktor Einleitung und Schluß des sogenannten *ersten Polykarpbriefes* eliminiert und dann den Brief als Fragment (= *Polyc., Phil. 13*) in den *zweiten Polykarpbrief* (= *Polyc., Phil. 1-12.14*) eingefügt hat. Dazu Joly: »Pourquoi quelqu'un, en possession de deux lettres authentiques de Polycarpe, se serait-il amusé à les fondre en une seule?«<sup>144</sup>

<sup>141</sup> Vgl. HARRISON, Polycarp's two Epistles 19.

<sup>142</sup> Vgl. HARRISON, Polycarp's two Epistles 206.

<sup>143</sup> JOLY, Le dossier 23-27.

<sup>144</sup> JOLY, Le dossier 27. Mit der traditionellen Kritik an der Teilungsthese könnte man zusätzlich das Argument vorbringen, daß *Irenäus* (*Adv. haer. III, 3, 4*) nur einen *Polykarpbrief* bezeugt (so schon BARDY in seiner Edition von *Eusebs Kir-*

### 2.4.3. Ergebnis

Die Harrison-These scheitert letztlich an ihren eigenen Voraussetzungen, nämlich dem Problem, daß in *Polyc., Phil. 1-14* unterschiedliche Zeit- und Handlungsebenen vorhanden sind, die eben nicht durch die Annahme von zwei ursprünglich getrennten und später kompilierten Briefen nivelliert werden können.

### 2.5. Darstellung und Diskussion der Fälschungs-These

Die von Baur (1848)<sup>145</sup>, Hilgenfeld (1853 und 1874)<sup>146</sup>, Keim (1881)<sup>147</sup> und einigen anderen<sup>148</sup> vertretene These, der Brief sei insgesamt eine Fälschung, ist zurecht zurückgewiesen worden. Dies war auch relativ unkompliziert, weil die Behauptung, der Fälscher sei mit dem Verfasser der *Ignatianen* identisch und habe den *Philippbrief* zur Legitimation der *Ignatianen* verfaßt<sup>149</sup>, allein durch die Tatsache widerlegt wird, daß der Brief an die *Philipper* und das *Corpus Ignatianum* aus formalen und inhaltlichen Gründen unmöglich aus derselben Feder geflossen sein können<sup>150</sup>. Diese These wird derzeit auch von niemandem mehr vertreten. Auch ihr prominentester und eifrigster Anhänger, Hilgenfeld, hat sich später der *Interpolationsthese* angeschlossen.

---

*chengeschichte* [SC 31] Seite 180 Anm.6), jedoch wird man diesem Argument nicht allzuviel Gewicht beilegen dürfen; vgl. dazu auch FISCHER, *Die Apostolischen Väter* = *Schriften des Urchristentums* 1 (9. Aufl. München 1986) 244.

<sup>145</sup> BAUR, *Die Ignatianischen Briefe* 96.129.

<sup>146</sup> HILGENFELD, *Die Apostolischen Väter* 271-274; DERS., *Die Ignatiusbriefe und ihr neuester Vertheidiger*, in: *ZWTh* 3 (1874) 96-121.305-345.

<sup>147</sup> KEIM, *Rom und das Christenthum* (Berlin 1881) 529-541.

<sup>148</sup> Vgl. die Zusammenstellung bei HARRISON, *Polycarp's two Epistles* 37.

<sup>149</sup> Der *Philippbrief* ist nach HILGENFELD, *Die Ignatiusbriefe und ihr neuester Vertheidiger* 103.120, als »Einleitungs- und Empfehlungsschreiben« zu den *Ignatianen* konzipiert worden. Ob HILGENFELD allerdings den Verfasser der *Ignatianen* für die Fälschung verantwortlich macht oder, wie es nach den Ausführungen HILGENFELDS eher den Anschein hat, möglicherweise sogar einen Dritten (so hat zumindest FUNK die Hilgendfeld'sche These verstanden; vgl. die folgende Anm.) wird nicht ganz deutlich.

<sup>150</sup> Vgl. die Kritik von LIGHTFOOT, *AF* II, 1, 594-602, und auch die ausführliche Kritik von FUNK, *Echtheit* 21-36, an HILGENFELD, sowie an RITSCHL (*Die Entstehung der altkatholischen Kirche* [2. Aufl. Bonn 1857] 584-600), dessen Interpolationsthese aufgrund der Annahme umfangreichster Einschübe in den Originalbestand der Fälschungsthese HILGENFELDS sehr nahe kam und deshalb mit ähnlichen Argumenten widerlegt werden konnte.

## 2.6. Darstellung und Diskussion der Interpolations-These

Dallaeus (1666)<sup>151</sup>; Ritschl (1850/1857)<sup>152</sup>; Hilgenfeld (1902)<sup>153</sup>; Völter (1910)<sup>154</sup>; Grégoire (1964)<sup>155</sup>; Joly (1979)<sup>156</sup>; Rius Camps (1979)<sup>157</sup>.

Gegen die Integritätsthese spricht die Unvereinbarkeit der Aussagen *Polyc.*, *Phil.9* und *Polyc.*, *Phil.13* (und *Polyc.*, *Phil.1,1*). Gegen die Teilungsthese spricht das technische Problem der Briefkompilation, das fehlende Motiv für eine bewußte Interpolation eines echten Brieffragments in den zweiten *Philipperbrief* und der Aktualitätsbezug von *Polyc.*, *Phil.1,1*. Die Fälschungsthese ist indiskutabel. So bleibt letztlich nur die Interpolationsthese; dazu bemerkt Schoedel:

»Apart from the apparent contradiction between Phil 9 and 13, theories of interpolation rest on tenuous arguments. They are generally inspired by doubts about the Ignatian corpus and would hardly have been resorted to otherwise. Harrison, 58 recognizes the justness of Lightfoot's arguments (against Ritschl) that the supposed interpolations do not break the line of thought (indeed it is their omission that does so) and that there are no significant stylistic divergences«<sup>158</sup>.

Dieser Kommentar zu den Interpolationsthesen bedarf einer Überprüfung, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil eben der Widerspruch zwischen *Polyc.*, *Phil.9* und *Polyc.*, *Phil.13* nicht das einzige Indiz dafür ist, daß der *Polykarpbrief* interpoliert wurde<sup>159</sup>. Zu diesem Ergebnis würde man im übrigen auch dann kommen, wenn die *Ignatianen* authentisch wären.

Im Folgenden soll ausschließlich die Interpolationsthese von Joly diskutiert werden, da Joly die überzeugendste Lösung vorgeschlagen hat. In diesem Zusammenhang muß überprüft werden, ob die von Lightfoot vorgebrachten Einwände gegen Ritschl, auf die sich Schoedel beruft,

<sup>151</sup> DALLAEUS, De scriptis 425-429.

<sup>152</sup> RITSCHL, Die Entstehung der altkatholischen Kirche (2.Aufl. Bonn 1857) 584-600.

<sup>153</sup> HILGENFELD, Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistolae et martyria (Berlin 1902).

<sup>154</sup> VÖLTER, Polykarp und Ignatius 19-28.

<sup>155</sup> GRÉGOIRE, Les persécutions dans l' Empire Romain = Académie royale de Belgique. Classe de lettres. Mémoires. Deuxième série. Tome LVI,5 (2.Aufl. Brüssel 1964) 105-106.

<sup>156</sup> JOLY, Le dossier 17-37.

<sup>157</sup> RIUS-CAMPS, The four authentic Letters 81-98.

<sup>158</sup> SCHOEDEL, Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch 280 Anm.28.

<sup>159</sup> Über Umfang und Hintergrund der einzelnen Interpolationsthesen vor und nach LIGHTFOOT unterrichtet HARRISON in seinem Forschungsbericht: HARRISON, Polycarp's two Epistles 30-34.38-39.67-69.

und welche wiederum von Lightfoot eigentlich nur als Ergänzung zur Kritik Zahns an Ritschl gedacht waren, erstens überhaupt zutreffend waren, und zweitens, falls sie zutreffend waren, auch gegen Joly geltend gemacht werden können, denn dieser Eindruck entsteht durch Schoedels oben zitierte Bemerkung zu den Interpolationsthese.

### 2.6.1. Die Argumentation von Joly

Joly löst den Widerspruch zwischen *Polyc.*, *Phil.9* und *Polyc.*, *Phil.13*, indem er *Polyc.*, *Phil.13* als Interpolation des Verfassers der *Ignatianen* betrachtet. Das Motiv: Dem Verfasser der *Ignatianen* gelingt es auf diese Weise, sein *Corpus Ignatianum* zu publizieren und historisch in der Biographie *Polykarps* zu verankern. Als weitere Interpolation gibt Joly den Text *Polyc.*, *Phil.1,1* von δεξαμένοις bis zum einleitenden καὶ an. Damit sind als Originaltext des *Philippbriefes* bzw. als Interpolation des *Ignatius* folgende Texteinheiten zu betrachten:

*Philippbrief Polykarps:*

Συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως ἐν τῷ  
κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ  
(*Polyc.*, *Phil.1,1*),

ὅτι ἡ βεβαία τῆς πίστεως ὑμῶν  
ρίζα, ἐξ ἀρχαίων καταγγελλο-  
μένη χρόνων, μέχρι νῦν διαμένει  
καὶ καρποφορεῖ εἰς τὸν κύριον  
ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ὃς ὑπ-  
έμεινεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν  
ἕως θανάτου καταντῆσαι, ὃν  
ἤγειρεν ὁ θεός, λύσας τὰς ὁδοὺς  
τοῦ ἔδου (*Polyc.*, *Phil.1,2*).

*Ignatianische Interpolation:*

δεξαμένοις τὰ μιμήματα τῆς  
ἀληθοῦς ἀγάπης καὶ προπέμ-  
ψασιν, ὡς ἐπέβαλεν ὑμῖν, τοὺς  
ἐνείλημένους τοῖς ἀγιοπρεπέσιν  
δεσμοῖς, ἅτινά ἐστιν διαδήματα  
τῶν ἀληθῶς ὑπὸ θεοῦ καὶ τοῦ  
κυρίου ἡμῶν ἐκλελεγμένων· καὶ

Joly begründet seinen Interpolationsverdacht folgendermaßen:



»La rupture de la construction (δεξαμένοις ... καὶ ὅτι), plusieurs expressions recherchées qui font penser aux Lettres d'Ignace et sont fort isolées dans le chef de Polycarpe, et aussi l'intérêt qu'avait le faussaire d'introduire dès le début de la lettre une allusion au(x) martyr(s) auquel(s) il allait donner un si grand rôle, autant d'éléments convergents qui me portent à croire que ce passage est plutôt de lui«<sup>160</sup>.

Bedauerlicherweise begründet Joly diese Punkte nicht ausführlicher und verweist nur noch in einer Anmerkung auf einige Begriffe und Formulierungen, die ihm *ignatianisch* erscheinen: τὰ μιμήματα τῆς ἀληθοῦς ἀγάπης, ἀγιοπρεπεσὶν δεσμοῖς, διαδήματα.

Das 9. Kapitel des *Philipperbriefes* hält Joly dagegen für authentisch. Der Verfasser der *Ignatianen* habe sich den Namen eines ansonsten unbekannten Märtyrers angeeignet und unter diesem Namen die *Ignatianen* veröffentlicht. Anders als Völter, der die Erwähnung des *Ignatius Polyc.*, *Phil. 9* für interpoliert hielt, weil im *Martyrologium Romanum* unter dem 18. Dezember nur *Zosimus* und *Rufus* als Märtyrer von *Philippi* erwähnt werden<sup>161</sup>, und auch anders als Hilgenfeld, der das ganze 9. Kapitel in seiner Edition gestrichen hat<sup>162</sup>, identifiziert Joly den *Polyc.*, *Phil. 9* genannten *Ignatius* als einen Märtyrer aus *Philippi*, der auch in *Philippi* das Martyrium erlitten habe. Diese Auffassung resultiert aus *Jolys* Interpretation der Stelle, vor allem der Erwähnung der Augenzeugenschaft der *Philipper* (εἶδατε κατ' ὀφθαλμούς) und der Zusammenstellung der ersten beiden Gruppen durch die Formulierung ἐν τοῖς μακαρίοις Ἰγνατίῳ καὶ Ζωσίμῳ καὶ Ῥούφῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν ἄλλοις τοῖς ἐξ ὑμῶν<sup>163</sup>. Joly verweist hierbei auf Loisy (1935), der diese Lösung schon vor ihm vorgeschlagen hatte. Als kleine Anmerkung darf ergänzt werden, daß Turmel bereits 1927 dieselbe Auffassung vertreten hat<sup>164</sup>.

<sup>160</sup> JOLY, Le dossier 29.

<sup>161</sup> VÖLTER, Polykarp und Ignatius 22; vgl. dazu BAUER, Die Polykarpbriefe 18-19.

<sup>162</sup> Vgl. HILGENFELD, Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria (Berlin 1902) 54; vgl. dessen Begründung auf Seite 325. Um einen Überblick über die von Hilgenfeld angenommenen Interpolationen zu gewinnen, genügt ein Blick in dessen Edition (Seite 44-55), in der er den *Philipperbrief* einmal mit den in Klammern gesetzten *Interpolationen* bietet, und einmal in einer rekonstruierten Fassung des Originalbriefes unter Ausschluß aller Interpolationen. Nicht nur aus diesem Grund ist die *Hilgenfeld'sche Edition* als ein Meisterwerk der *Editionsgeschichte* zu betrachten.

<sup>163</sup> Vgl. JOLY, Le dossier 29-30.

<sup>164</sup> Alias HENRY DELAFOSSE, Lettres d'Ignace d'Antioche 46-50.

### 2.6.2. Die Argumentation der Kritiker

#### *Die Kritik von Zahn und Lightfoot an Ritschl*

Die Interpolationsthese Ritschls<sup>165</sup>, gegen die die Kritik von Zahn und Lightfoot gerichtet war<sup>166</sup>, muß in der Form, in welcher sie Ritschl vorgetragen hat, definitiv als erledigt betrachtet werden. Nur muß man bedenken, daß Ritschl anders als Joly insgesamt acht interpolierte Textpassagen identifiziert hatte, darunter auch *Polyc.*, *Phil. 1,1* (Abgrenzung wie bei Joly), *Polyc.*, *Phil. 9* (wie Hilgenfeld) und *Polyc.*, *Phil. 13* (wiederum wie Joly). Die berechnigte Kritik Zahns und Lightfoots erstreckte sich, dies ist wichtig, vor allem auf die restlichen von Ritschl angenommenen Interpolationen (in den Kapiteln *Polyc.*, *Phil. 3*; *10*; *11*; *12*). Zahn und Lightfoot kamen deshalb zu dem klaren Ergebnis, daß weder stilistische noch inhaltliche Gründe für die Interpolationsthese Ritschls sprächen<sup>167</sup>. Zu den *Ignatius-Passagen* des *Philippbriefes* bemerkt Zahn pauschal: »Die den Ignatius betreffenden Stellen aber, ..., entdecken uns erst die Hauptanlässe des Briefs. Sie sind das Aechteste des Aechten«<sup>168</sup>.

Gegen Ritschls Interpolationsthese zu *Phil. 1,1* (= Joly) wendet Zahn ein, daß, aufgrund der Parallele zu *Polyc.*, *Phil. 10* (ich bin betrübt über Valens), *Polyc.*, *Phil. 1,1* ebenso ein *geschichtlicher Anlass* den emotionalen Ausdruck *Polykarps* (ich freue mich mit euch, daß) motiviert haben müßte: »dieser fehlt aber durchaus, wenn als Anlass dieser Freude nur der gute Stand des religiösen Lebens zu Philippi genannt wäre«<sup>169</sup>.

Weil also dieser nach Zahn unabdingbare geschichtliche Anlaß fehlen würde, wenn man die bezeichnete Interpolation herausstreicht, muß Zahn mit einer wesentlichen Umgestaltung des Briefeingangs rechnen, falls der Text (entgegen seiner Meinung) doch interpoliert sei. Dies hält

<sup>165</sup> RITSCHL, Die Entstehung der altkatholischen Kirche (2. Aufl. Bonn 1857) 584-600.

<sup>166</sup> Vgl. ZAHN, Ignatius 499-511; LIGHTFOOT, AF II, 1, 579.600-602.

<sup>167</sup> ZAHN, Ignatius 509: »In denjenigen Theilen des Briefs, welche, abgesehen von den Berührungen mit der Geschichte und den Briefen des Ignatius, von Ritschl beanstandet worden sind, finde ich also ausnahmslos integrierende Bestandtheile eines natürlichen, briefartigen Gedankengangs«. Ebenso LIGHTFOOT, AF II, 1, 601.

<sup>168</sup> ZAHN, Ignatius 509-510. Ähnlich formuliert auch FUNK, Echtheit 19-20, mit Bezug auf Denzingers viel zitiertes Urteil über den Polykarpsbrief: »sie (die auf Ignatius bezüglichen Stellen/ TL) bilden vielmehr die Seele des Briefes, und nehmen wir jene Stücke hinweg, so bleibt uns, wie Denzinger richtig bemerkt hat, nur »ein Schreiben ohne alle Specialitäten, ohne Angabe der Veranlassung, mit einem Worte ohne alles, was einen Brief zum Briefe macht«.

<sup>169</sup> ZAHN, Ignatius 510.

Zahn wiederum für ausgeschlossen, weil »das Alterthum die Schriften, und zwar auch solche, welche Überschrift und Titel hatten, nach den Anfangsworten anzuführen pflegte«<sup>170</sup>. Der Fälscher würde deshalb niemals, so Zahn, an dieser Stelle Veränderungen vorgenommen haben. Damit betrachtet er auch die Interpolationsthese zu *Polyc., Phil. 9* und *13* für erledigt.

Durchaus im Sinne Jolys bemerkt Lightfoot, daß *Polyc., Phil. 9* unbedingt im engeren Textzusammenhang des *Philippenerbriefes* gesehen werden muß, also eine Interpolation auszuschließen ist. *Polyc., Phil. 1, 1* und *13* betrachtet Lightfoot ebenfalls aufgrund stilistischer und terminologischer Übereinstimmungen mit anderen Kapiteln keineswegs für interpoliert. Er nennt folgende Zusammenhänge<sup>171</sup>:

- (1) *Polyc., Phil. 1, 1* findet sich das für *Polykarp* charakteristische καὶ ὅτι (vgl. *Polyc., Phil. 2; 4; 5; 9*);
- (2) *Polyc., Phil. 13* zeigt weitere Übereinstimmungen mit anderen Briefpassagen: καθὼς ἐνετείλασθε (vgl. *Polyc., Phil. 6: καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο*), ὑπομονή (vgl. *Polyc., Phil. 8; 12*), die Position von πᾶσαν vor dem letzten Substantiv einer Aufzählung (πίστιν καὶ ὑπομονὴν καὶ πᾶσαν οἰκοδομήν vgl. *Polyc., Phil. 4; 6; 12*) und schließlich das Erbauungsmotiv (πᾶσαν οἰκοδομήν vgl. *Polyc., Phil. 11, 4; 12, 2*).

Die von Zahn und Lightfoot vorgetragenen Argumente werden in den folgenden Einzeluntersuchungen zu *Polyc., Phil. 1, 1* und *Polyc., Phil. 13* an entsprechender Stelle gewürdigt werden. Die Untersuchung der Interpolationsthese beschränkt sich aber im wesentlichen darauf, *Polyc., Phil. 1, 1* als Interpolation nachzuweisen. *Polyc., Phil. 13* ist allein schon aufgrund des Widerspruches zu *Polyc., Phil. 9* als Interpolation erwiesen, falls sich der Interpolationsverdacht auch für *Polyc., Phil. 1, 1* erhärten läßt.

Als stilistisch-grammatikalische Schlüsselstelle hat man den Übergang von *Polyc., Phil. 1, 1* zu *Polyc., Phil. 1, 2* mit καὶ ὅτι aufzufassen. Wie schon Lightfoot bemerkt hatte, findet sich καὶ ὅτι als Satzanschluß häufiger bei *Polykarp*. Dies ändert aber nichts an der Tatsache, daß, wie Joly zurecht notiert hat, gerade an jener Stelle, an der man eine Interpolation vermutet, die grammatikalische Konstruktion durch jenes besagte καὶ ὅτι gestört ist (rupture de la construction). Das Problem besteht darin, daß, in Abhängigkeit von Συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως ἐν τῷ

<sup>170</sup> ZAHN, Ignatius 510.

<sup>171</sup> Vgl. LIGHTFOOT, AF II, 1, 601-602.

κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ, die Gründe für die Mitfreude *Polykarps* zunächst durch eine Partizipialkonstruktion zum Ausdruck gebracht werden (δεξαμένοις ... καὶ προέμψασιν) und schließlich durch den grammatikalisch, wie stilistisch auffälligen καὶ ὅτι-Satz, der zudem ein anderes Subjekt besitzt<sup>172</sup>. Dies verstärkt den Verdacht, wenn es nicht überhaupt erst den Verdacht wecken muß, daß die Partizipialkonstruktion interpoliert wurde und daß erst der Interpolator das καὶ vor ὅτι plziert hat. Die Originalfassung würde demnach Συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως ἐν τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ, ὅτι κτλ. gelautet haben (siehe den Textvergleich weiter oben). Dieses Problem hat zuletzt Schoedel ausführlich behandelt, um zu zeigen, daß *Polyc.*, *Phil. 1, 1-2* keine Interpolation vorliegt<sup>173</sup>.

### *Die Argumentation von Schoedel*

Schoedel stellt zunächst die Frage, ob man dem Text überhaupt *syntaktische Konsistenz* abverlangen sollte, kommt aber zu dem Ergebnis, daß die in den einschlägigen Grammatiken aufgeführten »Anakoloutha« für einen direkten Vergleich mit *Polyc.*, *Phil. 1, 1-2* nicht spezifisch genug sind, um das vorliegende Problem befriedigend zu lösen<sup>174</sup>. Schoedel schlägt vor, das auffällige καὶ vor ὅτι einfach zu emendieren (»a modest emendation«) und den Text ansonsten so zu belassen, wie er ist. Hierfür gibt Schoedel zwei Begründungen an.

- (1) Nach Schoedel erscheint es natürlicher, den inhaltlichen Gegenstand von *Polykarps* Freude ausschließlich auf den ὅτι-Satz zu beschränken und die Partizipien lediglich als positive Verhaltensbeschreibungen der *Philipper* aufzufassen.
- (2) Der Vergleich mit ähnlichen Formulierungen in der *Papyrusliteratur* ergibt das gleiche Ergebnis: »The parallels suggest that the ὅτι clause in *Phil. 1.2* and not the participial expressions in *Phil. 1.1* (>having received ... and sent on ...<) designates the substance of Polycarp's joy«<sup>175</sup>.

<sup>172</sup> Vgl. dazu auch RIUS-CAMPS, La Carta de Policarpo 146, der allerdings mit Verweis auf *Polyc.*, *Phil. 2,3* und *5,2* die »incongruencia gramatical« von *Polyc.*, *Phil. 1,1* als »construcción >endémica« de Policarpo« auffaßt.

<sup>173</sup> SCHOEDEL, Polycarp's Witness 1-10.

<sup>174</sup> SCHOEDEL, Polycarp's Witness 3-4.

<sup>175</sup> SCHOEDEL, Polycarp's Witness 5.

Schoedel verweist zudem noch auf eine Reihe weiterer Beispiele (Partizipialkonstruktionen in anderen Briefen/ Beispiele außerhalb der Briefliteratur) und bemerkt schließlich:

»We conclude, then, that the use of the participles in the present text of Phil.1.1 is suspect and that the difficulty can easily be eliminated by dropping the *καί* before *ὅτι* at the beginning of Phil.1.2«<sup>176</sup>.

Schoedel stellt weiterhin fest, daß die im Dativ stehenden Partizipien eine ähnliche Funktion erfüllen, wie die in anderen Briefen vorkommenden Partizipien im Nominativ, die den Empfang eines Briefes oder irgendeiner Neuigkeit ausdrücken. Hierbei ist die Verwendung von Verben, wie *δεξάμενος*, *ἀποδεξάμενος*, *ἀποδεχόμενος* (vgl. *Polyc.*, *Phil.1,1 δεξαμένοις*) auffällig. Schoedel hält es für möglich, daß *Polykarp* die Standardformel (ich habe von euch einen Brief empfangen) durch einen aktuellen, situativen Bezug ersetzt hat, also durch den Hinweis auf den Empfang der Deportierten durch die *Philipper*. Schließlich erklärt Schoedel die Einfügung von *καί* vor *ὅτι* als Flüchtigkeitsfehler eines Kopisten oder des korrekturlesenden *Polykarp* selbst<sup>177</sup>.

### 2.6.3. Die Partizipialkonstruktion *Polyc.*, *Phil.1,1*

Grundsätzlich darf man in Übereinstimmung mit Schoedel festhalten, daß in der Tat der *ὅτι*-Satz grammatikalisch - auch unter Berücksichtigung epistolographischer Vergleiche - den inhaltlichen Gegenstand von *Polykarps* Freude bezeichnen muß. Dies spricht aber wiederum dafür, daß die Partizipialkonstruktion eine Interpolation darstellt und daß der Originalsatz nach dem einfachen Schema *συνχαίρω* + Dativ + *ὅτι* aufgebaut war<sup>178</sup>.

Man könnte in diesem Einleitungssatz eine Variation der in Briefen durchaus üblichen »Gesundheitsformel (formula valetudinis)«<sup>179</sup> sehen, wobei hier im Schreiben *Polykarps* an die Gemeinde der *Philipper* im übertragenen Sinn der gute und stabile Gesundheitszustand der Gemeinde, d.h. *die feste Wurzel des Gemeindeglaubens*, hervorgehoben würde (gegen Zahn, der einen geschichtlichen Anlaß fordert).

Die Argumentation von Schoedel kann man sogar noch durch die Beobachtung ergänzen, daß *Polykarp* bereits im folgenden Satz (*Polyc.*,

<sup>176</sup> SCHOEDEL, *Polycarp's Witness* 6.

<sup>177</sup> SCHOEDEL, *Polycarp's Witness* 7-8.

<sup>178</sup> Vgl. SCHOEDEL, *Polycarp's Witness* 6.

<sup>179</sup> Vgl. dazu KOSKENNIEMI, *Studien zur Idee und Phrasologie des griechischen Briefes bis 400 n.Chr.* = STAT 102,2 (Helsinki 1956) 128-145.

*Phil. 1,3*) das Thema des *ὅτι*-Satzes nochmals aufnimmt: *εἰς ὃν* (scil. *Ἰ.Χρ./ TL*) *οὐκ ἰδόντες πιστεύετε χαρᾷ ἀνεκκαλήτῳ καὶ δεδοξασμένη* (vgl. *1Petr. 1,8*). Das *πιστεύετε χαρᾷ* (*Polyc., Phil. 1,3*) korrespondiert unmittelbar mit *Συνεχάρην ὑμῖν ... ὅτι ἡ βεβαία τῆς πίστεως ὑμῶν ῥίζα, κτλ.* (*Polyc., Phil. 1,1-2*). Wenn deshalb *Polykarp* bekräftigt, er freue sich mit den *Philippern* über deren Glauben, dann ist darin eben der unmittelbare Anlaß zur Freude schon mitgeteilt. Ein geschichtlicher Anlaß ist (gegen Zahn) nicht notwendig vorauszusetzen, wenngleich man die Beobachtung für richtig halten kann, daß *συνεχάρην*, *Polyc., Phil. 1,1*, mit *συνελυπήθην*, *Polyc., Phil. 11,1*, korrespondiert. Dies bedeutet aber weder, daß beide Verben einen geschichtlichen Anlaß voraussetzen (gegen Zahn), noch daß der ganze Brief nur auf das Valens-Problem zuläuft (gegen Steinmetz). Dagegen spricht, wie schon erwähnt, die *παρακαλῶ*-Formel *Polyc., Phil. 9,1*, die die Martyriumsfrage in besonderer Weise akzentuiert.

Insgesamt läßt sich die Existenz der Partizipialkonstruktion am besten erklären, wenn man (anders als Schoedel) davon ausgeht, daß ein Interpolator die vorliegende Textgestalt hervorgebracht hat. Im Prinzip hat ja auch Schoedel gezeigt, daß die Partizipialkonstruktion (*Polyc., Phil. 1,1*) im Satzgefüge eher störend wirkt und daß durch deren Emendation weder ein logischer noch stilistischer Bruch entstehen würde. Letztlich besteht der einzige Unterschied zwischen den Lösungen von Schoedel und Joly darin, ob man die »rupture de la construction (*δεξαμένοις ... καὶ ὅτι*)«<sup>180</sup> als Flüchtigkeitsfehler *Polykarps* bzw. eines Kopisten oder als Textversion eines Interpolators auffaßt, der vielleicht sogar bewußt diese grammatikalische Inkonsequenz in Kauf genommen hat, weil er das Original möglichst wenig verändern wollte.

### *These zur Partizipialkonstruktion*

Der Interpolator hat m.E. zunächst einmal versucht, den einleitenden Satz (*Συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως ἐν τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ, ὅτι*) im Original beizubehalten, möglicherweise aus dem von Zahn genannten Grund, daß die Schriften nach den Anfangsworten zitiert wurden. Mehr als *Συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως* wird man aber nicht angeführt haben, weshalb dies auch kein Argument gegen eine Interpolation sein kann (vgl. die These von Zahn). Wollte nun aber der Interpolator, also der Verfasser der *Ignatianen*, gleich zu Beginn (*Polyc., Phil. 1,1*) einen

<sup>180</sup> JOLY, Le dossier 29.

ersten Hinweis auf *Ignatius* und seine Gefährten einstreuen und zugleich die *Philipper* als Augenzeugen und Weggefährten des *Ignatius* und seiner Begleiter charakterisieren, dann war es das Naheliegendste, die Partizipien im Dativ an die Originaleinleitung anzuschließen.

Im Folgenden soll versucht werden, das keineswegs offenkundige Motiv für diese *Interpolation* zu erklären, um dann in einem weiteren Abschnitt, den Beweis für die These anzutreten, daß die Interpolation vom Verfasser der *Ignatianen* stammt, weil die interpolierte Partizipialkonstruktion für diesen Verfasser typisch ist.

### *Das Motiv für die Interpolation(en)*

Die letzte Information, die der Leser der *Ignatianen* über das Schicksal des *Ignatius* erhalten hatte, lautete:

Ἐπεὶ οὖν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις οὐκ ἡδυνήθην γράψαι διὰ τὸ ἔξαιφνης πλεῖν με ἀπὸ Τρωάδος εἰς Νεάπολιν, ὥς τὸ θέλημα προστάσσει, κτλ. (*Ign.*, *Polyc.* 8,1).

Also weiß der Leser der *Ignatianen* eigentlich nur, daß *Ignatius* bis *Troas* gekommen war<sup>181</sup>, und daß er nun relativ unerwartet per Schiff nach *Neapolis*, den Hafen von *Philippi*, verbracht werden soll. Das Fernziel *Rom* ist dem Leser allerdings schon mehrfach angekündigt worden, weshalb diese Reiseroute dann auch keineswegs überrascht. Bemerkenswerterweise setzt das *erste Kapitel* des *Philipperbriefes* nahtlos dort an, wo der Bericht des *Ignatius* in seinem letzten Brief endete: Die *Märtyrer* sind nach *Philippi* gelangt und von dort aus weitergezogen (vgl. *Polyc.*, *Phil.* 1,1). Auch die zweite Interpolation, *Polyc.*, *Phil.* 13, liest sich wie eine Fortsetzung von *Ign.*, *Polyc.* 8, denn *Polyc.*, *Phil.* 13 zeigt den *smyrnäischen* Bischof genau in jener Rolle, die ihm durch das Schlußkapitel des *ignatianischen Polykarpbriefes* zugewiesen wurde. *Polykarp* soll die Übermittlung von Gratulationsschreiben nach *Syrien* (*Antiochien*) koordinieren und Briefe von Gemeinden, die keine Boten schicken können, durch seine eigenen Boten befördern lassen (vgl. *Ign.*, *Polyc.* 8,1-2<sup>182</sup>):

<sup>181</sup> Daß *Ignatius* bis *Troas* gekommen war, kann der Leser natürlich auch durch die Absenderangaben der anderen Briefe erfahren haben, die *Ignatius* in *Troas* verfaßt hat (vgl. *Philad.* 11,2 und *Smyrn.* 12,1).

<sup>182</sup> *Ign.*, *Polyc.* 8,1-2: Ἐπεὶ οὖν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις οὐκ ἡδυνήθην γράψαι διὰ τὸ ἔξαιφνης πλεῖν με ἀπὸ Τρωάδος εἰς Νεάπολιν, ..., γράψεις ταῖς ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις, ..., εἰς τὸ καὶ αὐτοὺς τὸ αὐτὸ ποιῆσαι, οἱ μὲν δυνάμενοι πεζοὺς πέμψαι, οἱ δὲ ἐπιστολὰς διὰ τῶν ὑπὸ σου πεμπομένων, ἵνα δοξασθῇτε αἰωνίῳ ἔργῳ, ὥς ἄξιός ὢν (*Polyc.* 8,1) ... Ἀσπάζομαι τὸν μέλλοντα

Ἐγράψατέ μοι καὶ ὑμεῖς καὶ Ἰγνάτιος, ἵν' ἂν τις ἀπέρχεται εἰς Συρίαν, καὶ τὰ παρ' ὑμῶν ἀποκομίση γράμματα· ὅπερ ποιήσω, ἂν λάβω καιρὸν εὐθετον, εἴτε ἐγώ, εἴτε ὃν πέμπω πρεσβεύοντα καὶ περὶ ὑμῶν (*Polyc., Phil.13,1*).

Der Hinweis, daß *Polykarp* auch für die *Philipper* einen Boten senden werde, muß so verstanden werden, daß er bereits für andere Gemeinden Boten entsandt hat. Wiederum findet der *Polykarpbrief* des *Ignatius* eine merkwürdige Fortsetzung im *Brief* des *Polykarp* an die *Philipper* (in der interpolierten Version!). Offensichtlich wollte der Interpolator den Eindruck erwecken, daß sich der *Philipperbrief* unmittelbar auf die in den *Ignatianen* geschilderten Ereignisse bezieht, wodurch schließlich die in der zweiten Interpolation (*Polyc., Phil.13*) erwähnte *ignatianische* Briefsammlung urkundlich beglaubigt werden sollte. Im Prinzip setzt der Interpolator im *Philipperbrief* nur das fort, was er in den *Ignatianen* schon immer praktiziert hatte, nämlich die gezielte Manipulation des Lesers durch Informationen, die zwar aufeinander aufbauen, aber in unterschiedlichen Briefen vorliegen, so daß der Leser grundsätzlich alle Briefe kennen muß, um die gesamte Geschichte zu verstehen. Quacquarelli hat in seiner Ausgabe der Apostolischen Väter die *Ignatianen* zu treffend als »giornale di viaggio«<sup>183</sup> charakterisiert. Dies verdeutlicht nochmals, daß die *Ignatianen* von Anfang an als Briefsammlung konzipiert wurden. Denn der einzelne Brief setzt immer schon die Existenz der anderen Briefe voraus, teilweise auch deren Informationen. Wie in einem Fortsetzungsroman entsteht nach und nach ein Gesamtbild der Erzählung, wodurch auch ein Höchstmaß an Authentizität erreicht wird<sup>184</sup>. Aus dem gleichen Grund wurde der *Philipperbrief* interpoliert. Als letzter Brief der *ignatianischen* Briefsammlung war der interpolierte *Polykarpbrief* bestens dazu geeignet, den *ignatianischen Reisebericht* als glaubwürdiges Zeugnis auszuweisen.

Nun könnte man gegen diese These einwenden, daß die Beschreibung der *Reise* in den *Ignatianen* und im *Philipperbrief* nur deshalb so authentisch wirkt, weil sich der Verlauf der Reise historisch tatsächlich so zugetragen hat. Damit hätte man eine Erklärung gefunden, weshalb

---

καταξιῶσθαι τοῦ εἰς Συρίαν πορεύεσθαι. Ἔσται ἡ χάρις μετ' αὐτοῦ διὰ παντός καὶ τοῦ πέμποντος αὐτὸν Πολυκάρπου (*Polyc.8,2*).

<sup>183</sup> QUACQUARELLI, I Padri apostolici. Traduzione, introduzione e note a cura di A.Q. (Rom 1976) 97.

<sup>184</sup> In dieser Hinsicht erinnern die *Ignatianen* an die Gattung antiker Briefromane. Vgl. dazu HOLZBERG, Der Griechische Briefroman, in: DERS. (Hg.), Der griechische Briefroman. Gattungstypologie und Textanalyse = Classica Monacensia 8 (Tübingen 1994) 1-52.



die *Einzelbriefe* der *Ignatianen* aufeinander aufbauen und weshalb der *Philipperbrief* eine Fortsetzung der *Reiseerzählung* bietet.

Dieser Einwand wird aber schon allein durch die Tatsache entkräftet, daß ausschließlich die (angenommenen) Interpolationen, *Polyc.*, *Phil.1,1* und *Polyc.*, *Phil.13*, einen aktuellen Bezug zur *ignatianischen Reise* herstellen, während der nachweisbar authentische Text *Polyc.*, *Phil.9* das Martyrium des *Ignatius* als *historisches* Beispiel anführt, wodurch im Brief unterschiedliche Zeitebenen entstehen. Hieraus resultierte ja die Frage nach der Echtheit und Einheitlichkeit des *Philipperbriefes*! Durch die Interpolationen wird dagegen der ganze *Polykarpbrief* im Sinne der *Ignatianen* aktualisiert. Der retrospektive Blick der *Philipper* auf die Märtyrer der Stadtgeschichte (vgl. *Polyc.*, *Phil.9*) wird damit gewissermaßen vorwärtsgerichtet: Ihr habt *Ignatius* und seine Begleiter zuletzt gesehen (vgl. *Polyc.*, *Phil.1,1*), berichtet uns, was ihr über das weitere Schicksal der Gefangenen in Erfahrung bringen könnt (vgl. *Polyc.*, *Phil.13*)!

Geht man wie Turmel, Loisy und Joly davon aus, daß die im 9.Kapitel des *Philipperbriefes* genannte Märtyrergruppe (*Ignatius*, *Zosimus* und *Rufus*) Märtyrer aus *Philippi* bezeichnet bzw. Märtyrer, die in *Philippi* das Martyrium erlitten haben, dann ist auch klar, weshalb der Interpolator die *Partizipialkonstruktion* (*Polyc.*, *Phil.1,1*) eingefügt hat. Denn *Philippi* sollte nur als Zwischenstation der *historischen* Märtyrer erscheinen, nicht aber als deren Endstation. Die Interpolation *Polyc.*, *Phil.1,1* vermittelt deshalb den Eindruck, daß die im 9.Kapitel genannten (bereits toten) Märtyrer die Stadt lebend betreten und wieder verlassen haben. Dieser Eindruck entsteht ausschließlich durch die beiden (interpolierten) Partizipien (δεξαμένοις, προπέμψασιν), die implizit den Reiseverlauf (Ankunft in *Philippi*/ Weitertransport nach *Rom*) beschreiben. Damit wird der *Philipperbrief* insgesamt in einen imaginären Kontext gestellt, der den ursprünglichen Sinn des Briefes zumindest an einer Stelle radikal verändert. Denn der *Polyc.*, *Phil.9* genannte *Ignatius*, ein Märtyrer aus *Philippi*, verwandelt sich dadurch in die literarische Kunstfigur *Ignatius von Antiochien*. Der »selige Ignatius« von *Philippi* wird schließlich ein zweites Martyrium als Romanheld erdulden.

### *Ist Ignatius der Verfasser der Partizipialkonstruktion?*

Schoedel hat zurecht auf den ungewöhnlichen Gebrauch der *Polyc.*, *Phil.1,1* vorliegenden epistolographischen Einleitungsformel hingewie-

sen. Eine solche Einleitungsformel bietet gewöhnlich in Verbindung mit einer philophronetischen Aussage (z.B. »ich freue mich«) einen im Nominativ stehenden Partizipialsatz, der in der Regel über den Empfang einer Nachricht oder eines Briefes informiert. Zum *Philippenerbrief* bemerkt Schoedel:

»But it is not hard to imagine that talk of the Philippians' reception of their visitors and of Polycarp's reception of a letter from them would flow together in Polycarp's mind, and that the reason for the omission of the usual formula for the reception of a letter or some news in Phil.1.1 is that it was absorbed by an expression similar to it in some respects but more precisely attuned to the situation«<sup>185</sup>.

Diese Erklärung hat in der Tat sehr viel für sich und es ist aus dem einfachen Grund, daß kein anderer Brief *Polykarps* überliefert ist, nahezu unmöglich zu beweisen, daß diese originelle Abwandlung der Standardformel *nicht* von Polykarp stammen kann. Dennoch könnte man ja einmal versuchen, *Polyc.*, *Phil.1,1* mit entsprechenden *Briefpassagen* zu vergleichen, die der vermutete Interpolator, also der Verfasser der *Ignatianen*, formuliert hat. Wenn man alle Abschnitte der *Ignatianen*, die jeweils dem Präskript unmittelbar folgen, betrachtet, dann stellt man fest, daß es geradezu eine *ignatianische* Spezialität ist, epistolographische Standardformeln zu variieren. Untersucht man weiterhin die Partizipialsätze dieser Formeln, also diejenigen Textpassagen, die der Interpolation von *Polyc.*, *Phil.1,1* grammatikalisch entsprechen, gelangt man zu einer Unterscheidung von zwei *Grundtypen* von Partizipialsätzen:

- (1) Formeln, die mit γνούς oder ἔγνων eingeleitet werden (*Magn.1,1*; *Trall.1,1*; *Philad.1,1*). Eine Ausnahme stellt nur *Smyrn.1,1* mit ἐνόησα dar, weil im Anschluß die lange Glaubensregel folgt.
- (2) Formeln, die durch Partizipien eingeleitet werden, welche in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Empfang von Personen (wie *Polyc.*, *Phil.1,1*) oder bestimmten Wahrnehmungen und Eindrücken (durch Metaphern) stehen.

Beide Typen können, wie der *Trallianerbrief* zeigt, miteinander kombiniert werden. Die zweite Gruppe, die ähnlich wie *Polyc.*, *Phil.1,1* Variationen von Empfangsformeln enthält, soll kurz betrachtet werden. Die Stellen sind im Folgenden zusammengestellt:

*Eph.1,1*: Ἀποδεξάμενος ἐν θεῷ τὸ πολυαγάπητόν σου ὄνομα, ὁ κτλ.

<sup>185</sup> SCHOEDEL, Polycarp's Witness 7.

*Trall.1,2:* 'Αποδεξάμενος οὖν τὴν κατὰ θεὸν εὐνοίαν δι' αὐτοῦ (Πολύβιου/ TL) ἐδόξασα, εὐρὼν ὑμᾶς, ὡς ἔγνων, μιμητὰς ὄντας θεοῦ.

*Rom.1,1:* 'Επεὶ εὐξάμενος θεῷ ἐπέτυχον ἰδεῖν ὑμῶν τὰ ἀξιόθεα πρόσωπα, ὡς καὶ πλεόν ἡτούμην λαβεῖν.

*Polyc.1,1:* 'Αποδεχόμενός σου τὴν ἐν θεῷ γνώμην, ἡδρασμένην ὡς ἐπὶ πέτραν ἀκίνητον, ὑπερδοξάζω, καταξιωθεὶς τοῦ προσώπου σου τοῦ ἀμόμου, οὗ ὀναίμην ἐν θεῷ.

Weiterhin muß auch der *ignatianische* Sprachgebrauch in anderen Briefpassagen beachtet werden, wobei man den folgenden Text durchaus noch zur Einleitung des Briefcorpus rechnen kann:

*Eph.2,1:* Περί δὲ τοῦ συνδούλου μου Βούρρου, ..., εὐχομαι παραμεῖναι αὐτὸν εἰς τιμὴν ὑμῶν καὶ τοῦ ἐπισκόπου καὶ Κρόκος δέ, ὁ θεοῦ ἄξιος καὶ ὑμῶν, ὃν ἐξεμπλάριον τῆς ἀφ' ὑμῶν ἀγάπης ἀπέλαβον, κατὰ πάντα με ἀνέπαυσεν, κτλ.

Am Ende des *Philadelphierbriefes* bedankt sich *Ignatius* für die freundliche Aufnahme seiner Mitarbeiter:

*Philad.11,1:* Περί δὲ Φίλωνος τοῦ διακόνου ἀπὸ Κιλικίας, ἀνδρὸς μαρτυρημένου, ὃς καὶ νῦν ἐν λόγῳ θεοῦ ὑπηρετεῖ μοι ἅμα 'Ρέῳ 'Αγαθόποδι, ἀνδρὶ ἐκλεκτῷ, ὃς ἀπὸ Συρίας μοι ἀκολουθεῖ ἀποταξάμενος τῷ βίῳ, οἱ καὶ μαρτυροῦσιν ὑμῖν, κάγω τῷ θεῷ εὐχαριστῶ ὑπὲρ ὑμῶν, ὅτι ἐδέξασθε αὐτούς, ὡς καὶ ὑμᾶς ὁ κύριος.

Faßt man das Wichtigste aus diesen Aussagen zusammen, dann kann man bestimmte charakteristische Züge identifizieren. Die *ignatianischen* Empfangs- und Aufnahmeformeln beziehen sich an keiner Stelle auf Briefe, sondern durchwegs auf Personen oder Begriffe, die in unterschiedlicher Weise die Gemeinde oder wiederum Personen charakterisieren. Im *Epheserbrief* steht zunächst der »Name« als Metapher für die Gemeinde, wobei die Empfangsformel nochmals durch die Mitteilung konkretisiert wird, daß *Ignatius* die Gemeinde durch ihren Bischof *One-simus* empfangen habe<sup>186</sup>. Ähnliches findet sich im *Trallianerbrief*. Es ist in diesem Zusammenhang nicht möglich, die Textprobleme von *Rom.1,1* ausführlich zu diskutieren, weshalb auf die Kommentare verwiesen werden muß<sup>187</sup>. Besondere Probleme bietet jedenfalls der Ne-

<sup>186</sup> Vgl. *Eph.1,3*: 'Επεὶ οὖν τὴν πολυπληθίαν ὑμῶν ἐν ὀνόματι θεοῦ ἀπέιληφα ἐν 'Ονησίμῳ, κτλ.

<sup>187</sup> LIGHTFOOT, AF II,2,194-195, und die engl. Übersetzung auf Seite 559; SCHOEDEL, Briefe 271-272; PAULSEN, Briefe 68-69.

bensatz ὥς καὶ πλεόν ἤτοῦμην λαβεῖν, was durch die folgenden Übersetzungen verdeutlicht wird:

- wie ich mein Flehen auch noch gesteigert habe, es zu empfangen<sup>188</sup>;
- wie ich gefleht habe, noch mehr zu erlangen<sup>189</sup>;
- wie ich auch mehrfach gefleht habe, [dies] zu erlangen<sup>190</sup>;
- so that I have obtained even more than I asked<sup>191</sup>;
- car j'avais demandé avec instance de recevoir < cette faveur ><sup>192</sup>.

Alle Übersetzungen verdeutlichen, daß die Übersetzer im Zweifel über das eigentliche Objekt von λαβεῖν waren. Das Verb λαβεῖν bezieht sich m.E. auf τὰ ἀξιόθεα πρόσωπα, so daß *Rom. 1,1* folgendermaßen zu übersetzen wäre:

»Da ich auf mein Gebet zu Gott hin erreicht habe, eure gotteswürdigen Gesichter (visionär) zu schauen, wie ich auch um so mehr gefleht habe, eure gotteswürdigen Gesichter (tatsächlich) zu empfangen<sup>193</sup>, denn gebunden in Jesus Christus hoffe ich, euch begrüßen zu können, wenn es der Wille Gottes ist, daß ich gewürdigt werde, am Ziel zu stehen«.

Durch diese Übersetzung wird auch deutlich, daß es sich hier wiederum um eine der Situation entsprechend angepaßte Empfangsformel handelt, die sich auf die römischen Gemeindemitglieder bezieht. *Ignatius* kann ja nicht, wie in den anderen Briefen vom Empfang verschiedener Delegationen sprechen. Das καταξιώσεις τοῦ προσώπου σου im *ign. Polycarpbrief* bestätigt in gewissem Sinne diese Übersetzung von *Rom. 1,1*. Beweisen diese Formeln den variationsreichen und souveränen Gebrauch einer Standardformel, wie sie eben auch *Polyc.*, *Phil. 1,1* zugrundeliegt, so zeigt der Relativsatz *Eph. 2,1* (ὅν ἐξεμπλάριον τῆς ἀφ' ὑμῶν ἀγάπης ἀπέλαβον), der sich auf den von *Ignatius* aufgenommenen *Krokus* bezieht, zusätzlich auch noch eine Wendung, wie sie in ähnlicher Weise *Polyc.*, *Phil. 1,1* (δεξαμένοις τὰ μιμήματα τῆς ἀληθοῦς ἀγάπης) vorliegt. Das Mimesis-Thema begegnet darüber hinaus in den Empfangsformeln *Eph. 1,1.2* und *Trall. 1,2*; Aussagen über das Verhalten der Briefpartner (wie *Polyc.*, *Phil. 1,1*) finden sich innerhalb einer Einleitungsformel *Eph. 1,2* (als ihr gehört hattet, daß ..., habt ihr euch beeilt, mich zu sehen) und in der oben zitierten Danksagung am Schluß

<sup>188</sup> PAULSEN, Briefe 69.

<sup>189</sup> SCHOEDEL, Briefe 271.

<sup>190</sup> FISCHER, Die Apostolischen Väter (Schriften des Urchristentums 1) 183.

<sup>191</sup> LIGHTFOOT, AF, II, 2, 559.

<sup>192</sup> CAMELOT, Ignace d'Antioche (SC 10) 127.

<sup>193</sup> Vgl. LIDDELL/SCOTT/JONES, A Greek-English Lexicon 1533, s.v. πρόσωπον: »λαμβάνειν π. τινός admit a person to one's presence«.

des *Philadelphierbriefes*, wo sich *Ignatius* für die Aufnahme seiner Begleiter durch die Gemeinde bedankt.

### Weitere Übereinstimmungen

*Polyc.*, *Phil. 1,1* begegnen darüber hinaus Bilder und Begriffe, die dem Leser der *Ignatianen* durchaus vertraut sind:

δεξαμένοις τὰ μιμήματα τῆς ἀληθοῦς ἀγάπης καὶ προπέμψασιν, ὥς ἐπέβαλεν ὑμῖν, τοὺς ἐνειλημένους τοῖς ἀγιοπρεπέσιν δεσμοῖς, ἅτινά ἐστιν διαδήματα τῶν ἀληθῶς ὑπὸ θεοῦ καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐκλελεγμένων.

Das Motiv der Fesselung könnte noch durch die konkrete Situation bedingt sein (vgl. auch *Eph. 1,2*; *Magn. 1,2*), dagegen erinnert die Formulierung *Polyc.*, *Phil. 1,1* (τοῖς ἀγιοπρεπέσιν δεσμοῖς) doch sehr an *Smyrn. 11,1* (δεδεμένος θεοπρεπεστάτοις δεσμοῖς). Der für die *Ignatianen* so charakteristische Begriff δεσμός (insgesamt 8 x) begegnet im *Philipperbrief* nur an dieser Stelle. Weiterhin entspricht die euphemistische Beschreibung der Fesseln als διαδήματα ebenfalls dem Sprachgebrauch der *Ignatianen*; vgl. *Eph. 11,2* τὰ δεσμὰ περιφέρω, τοὺς πνευματικούς μαργαρίτας.

Besonders auffällig ist der Gebrauch der *ignatianischen* Lieblingsvokabel ἀληθῶς (13 x in den *Ignatianen*), die im *Philipperbrief* nur *Polyc.*, *Phil. 1,1* vorkommt. Und schließlich korrespondiert das Motiv des Auserwähltseins in der Gefangenschaft mit ähnlichen Formulierungen in den *Ignatianen*: Man vergleiche besonders *Eph. inscr.* die Formulierung »die im wahrhaften Leiden auserwählte Kirche« (ἐκλελεγμένην ἐν πάθει ἀληθινῷ), sowie *Trall. inscr.* und *Philad. 11,1*. Das Motiv selbst begegnet im *Philipperbrief Polykars* wiederum nur *Phil. 1,1*.

Diese Beobachtungen lassen den Schluß zu, daß *Ignatius* nur wenig Mühe gehabt haben dürfte, die Interpolation *Polyc.*, *Phil. 1,1* (ab δεξαμένοις) zu formulieren. Die von Lightfoot für *Polyc.*, *Phil. 1,1*, aber vor allem *Polyc.*, *Phil. 13* genannten stilistischen und terminologischen Übereinstimmungen mit den *echten* Briefpassagen lassen sich allesamt damit erklären, daß der Interpolator an den betreffenden Stellen Stil und Wortschatz des *Polykarp* imitiert hat. Es war ja beispielweise auch naheliegend, die Stelle, an der *Polykarp* über die *Paulusbriege* sprach, für die Charakterisierung der *Ignatianen* auszuwerten (vgl. *Polyc.*, *Phil. 3,2* mit *Polyc.*, *Phil. 13,2*). Geht man einmal davon aus, daß *Polykarp* dem

*Interpolator* persönlich bekannt war, und dies ist doch sehr wahrscheinlich, dann können die von Lightfoot genannten stilistischen Parallelen kaum überraschen. Dies gilt auch für den Fall, daß der *Interpolator* lediglich den *Philippbrief* gekannt haben sollte.

#### 2.6.4. Zusammenfassung der Ergebnisse

Die soeben besprochene Interpolationstheorie löst die Probleme des *Philippbriefes*, ohne gleichzeitig neue Probleme zu schaffen. Das *Polyc.*, *Phil. 1, 1* bestehende grammatikalische Problem kann am besten dadurch erklärt werden, daß ein Text, der im Original nach dem einfachen Schema *συγχαίρω* + Dativ + *ὅτι* aufgebaut war, durch eine Interpolation ergänzt wurde. Der Anschluß durch die beiden im Dativ stehenden Partizipien entspricht im Prinzip zwei *ὅτι*-Sätzen und betont die Gleichrangigkeit, wenn nicht die Priorität der darin vermittelten Inhalte<sup>194</sup>. Das eigentliche Problem besteht vor allem darin, daß man ohne äußere Zwänge nicht in dieser Weise formulieren und konstruieren würde, und daß sich das einfache Schema *συγχαίρω* + Dativ + *ὅτι* inhaltlich wie stilistisch ideal in den Brief einfügt. Es ist weiterhin bemerkenswert, daß in den *Ignatianen* ähnliche Empfangsformeln vorkommen und daß der Wortschatz der Interpolation einige Parallelen zu den *Ignatianen* aufweist. Damit ist schon erklärt, warum der *Verfasser* der *Ignatianen* an dieser Stelle des Briefes seine Hinweise auf *Ignatius* und dessen Begleiter eingestreut hat: Es entsprach ganz einfach seinem persönlichen Stilempfinden. Als Motiv für die Interpolationen läßt sich anführen, daß der *Philippbrief* *Polykarps* als Abschluß der *ignatianischen* Reiseerzählung erscheinen sollte. Daher der Aktualisierungsbezug

<sup>194</sup> Wenn ich Schoedel richtig verstanden habe, will er durch die Eliminierung von *καί* erreichen, daß man die Partizipien (adverbial?) als *Participia coniuncta* auffassen kann, wodurch dann die Konstruktion *συγχαίρω* + Dativ + *ὅτι* deutlicher hervortreten würde. Dagegen spricht m.E., daß *verba affecta*, wie *συγχαίρω* prädikativ gebrauchte Partizipien nach sich ziehen. Dies bedeutet aber, daß die Partizipialkonstruktion letztlich einem *ὅτι*-Satz entspricht, weshalb dann der Anschluß durch *καί ὅτι* zwar immer noch nicht elegant, keineswegs aber vollkommen verunglückt wirkt. Daraus und aus der Tatsache, daß die epistolographische Angabe, man habe dies oder jenes empfangen, in Verbindung mit derartigen Freudenäußerungen in Briefen grundsätzlich im Partizip steht, läßt sich die vorliegende Partizipialkonstruktion erklären. Man kann also folgende Konstruktion angeben: *Συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως ..., δεξαμένοις* (entspricht *ὅτι* + Verb) *τὰ μμήματα τῆς ἀληθοῦς ἀγάπης καὶ προπέμψασιν* (entspricht *καί ὅτι* + Verb), ..., *τοὺς ἐνείλημένους τοῖς ἀγιοπρεπέσιν δεσμοῖς, ... καὶ ὅτι* (= *καί ὅτι* + Verb) *ἡ βεβαία τῆς πίστεως ὑμῶν ῥίζα, ..., μέχρι νῦν διαμένει καὶ καρποφορεῖ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, κτλ.*

*Polyc., Phil. 1,1* und *Polyc., Phil. 13*, der deutlich im Gegensatz zu *Polyc., Phil. 9* steht. Durch diese *Interpolationen* ist es dem Verfasser der *Ignatianen* gelungen, die *Polyc., Phil. 9* genannte historische Märtyrergruppe *Ignatius, Zosimus und Rufus* - allesamt *Märtyrer aus Philippi* - in den fiktiven Handlungsablauf der *Ignatianen* zu integrieren. Interessanterweise hat der Interpolator sowohl *Polyc., Phil. 1,1* als auch *Polyc., Phil. 13* darauf verzichtet, nochmals *Zosimus* und *Rufus* zu erwähnen. *Polyc., Phil. 1,1* nennt er keine Namen, bezieht sich aber deutlich auf eine Gruppe, *Polyc., Phil. 13* erwähnt er nur *Ignatius*, läßt aber durch den berühmten Zusatz »qui cum eo sunt« erkennen, daß sich *Ignatius* in Begleitung befunden hat. Falls der Interpolator die Märtyrergruppe *Polyc., Phil. 9* nicht aufgelöst hat, weil sie als eine feststehende *Dreiergruppe* bekannt war und im Bewußtsein der *kleinasiatischen* Gemeinden irgendwie doch mit *Philippi* in Verbindung gebracht wurde, war es äußerst geschickt, *Zosimus* und *Rufus* in den beiden *Interpolationen* nicht zu erwähnen und das ganze Interesse auf *Ignatius* zu konzentrieren.

## 2.7. Der Märtyrer und sein Zeuge - Resultate und Konsequenzen

In der Untersuchung der vier Hypothesen zum *Philippbrief Polykarp*s wurde nachgewiesen, daß die in den Testimoniensammlungen angeführten Texte des *Philippbriefes* mit Ausnahme von *Polyc., Phil. 9* allesamt vom Verfasser der *Ignatianen* in den *Philippbrief* interpoliert worden sind. Damit können diese Texte, d.h. konkret *Polyc., Phil. 1,1b* und *Polyc., Phil. 13*, nicht für den Nachweis der Authentizität der *Ignatianen* herangezogen werden.

Unabhängig von der Frage, welche Hypothese das Textproblem des *Philippbriefes* zutreffend löst, kann außerdem festgehalten werden, daß an keiner einzigen Stelle des *Philippbriefes* (mit Ausnahme der *Interpolationen*) eine direkte Abhängigkeit von den *Ignatianen* postuliert werden kann<sup>195</sup>. Die in den Kommentaren notierten Parallelen lassen sich, wenn überhaupt, nur in der Abhängigkeitsfolge - erst der *Philippbrief*, dann die *Ignatianen* - verstehen. Der äußerst komplizierte und aufwendige Nachweis dieser Behauptung kann hier nicht geführt werden und es genügt auch vollkommen, den negativen Befund hervorzuheben:

<sup>195</sup> Man vgl. die von LIGHTFOOT, AF II,1,136, genannten Stellen und die Angaben in der Edition von ZAHN auf den Seiten 109-132.

*Polykarp* zitiert weder die *Ignatianen*, noch spielt er auf sie an, noch scheint er sie überhaupt zu kennen. Es existiert also weder ein äußeres Zeugnis des *Polykarp* über die *Ignatianen* noch irgendein inneres Kriterium, welches eindeutig belegen könnte, daß *Polykarps Philipperbrief* die Zeit und die Schriften des *Ignatius* voraussetzt.

Damit stellt sich schließlich die Frage, wie man sich die *chronologische* Zuordnung des *Philipperbriefes* zu den *Ignatianen* vorstellen könnte. Aus den weiter oben genannten Gründen hat der *Philipperbrief* m.E. als frühes Zeugnis für die Auseinandersetzung der Großkirche mit den *Markioniten* zu gelten, dürfte also ein *Spätwerk* des *Polykarp* gewesen sein, das um die Mitte des 2.Jhs. entstanden ist. Da der Verfasser der *Ignatianen* (a) den *Philipperbrief Polykarps* sicherlich erst nach dem Tode *Polykarps* interpoliert bzw. zusammen mit den *Ignatianen* publiziert haben dürfte und es sich (b) auch nicht sicher entscheiden läßt, ob *Polykarp* in den 50er (155, 156 oder 157?) oder 60er Jahren (167?) das Martyrium erlitten hat<sup>196</sup>, kann nur ungefähr der Zeitraum angegeben werden, in welchem der *Philipperbrief* vom Verfasser der *Ignatianen* überarbeitet wurde. Die in dieser Arbeit vorgeschlagene Datierung der *Ignatianen* zwischen 165 und 175 hält die Option für eines der genannten Daten zwischen 155 und 167 völlig offen, weshalb die Frage nach der exakten Datierung des *Polykarmartyriums* vernachlässigt werden kann. Damit ergibt sich folgende Chronologie:

Um 150 entsteht der *Philipperbrief Polykarps*. Dieser Brief setzt Christenverfolgungen in *Philippi* voraus. Möglicherweise wird *Polykarp* schon wenige Zeit später (um 155) selbst das Opfer staatlicher Repressalien. Zwischen 165 und 175 wird der *Philipperbrief* vom Verfasser der *Ignatianen* interpoliert. Falls *Polykarp* doch erst 167 unter *Mark Aurel* das Martyrium erlitten haben sollte, wofür eigentlich nur die fragwürdigen Notizen in der *Chronik* und der *Kirchengeschichte Eusebs* sprechen<sup>197</sup>, müßte man die Abfassungszeit der *Ignatianen* entsprechend

<sup>196</sup> Die einzelnen Positionen haben zuletzt DEHANDSCHUTTER, *The Martyrium Polycarpi: a Century of Research*, in: ANRW II,27,1 (Berlin-New York 1993) 497-501, und SCHOEDEL, *Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch 354-355*, zusammengefaßt. Die vor allem von GRÉGOIRE vertretene Spätdatierung um 177 ist von der Forschung nicht rezipiert worden; vgl. dazu SCHOEDEL, *Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch 354-355*, und DEHANDSCHUTTER, *The Martyrium Polycarpi: a Century of Research 499-500*.

<sup>197</sup> *Euseb.*, *H.E.IV,15,1*; *Euseb.*, *Chron.* zum 7. Regierungsjahr *Mark Aurels*: vgl. dazu schon die Kritik von LIGHTFOOT, *AF II,1,646-649*, sowie DEHANDSCHUTTER, *Martyrium Polycarpi. Een literair-kritische studie* = BEThL 52 (Leuven 1979) 214.



spät terminieren. Insgesamt überzeugt aber nur, dies sei abschließend festgehalten, die Argumentation von Dehandschutter, der das Todesjahr *Polykarps* vor 160 ansetzt<sup>198</sup>. Diese Datierung würde vortrefflich mit der Datierung der *Ignatianen* um 165 -175 harmonisieren.

---

<sup>198</sup> Vgl. dazu DEHANDSCHUTTER, *Martyrium Polycarpi* 191-219, und den Hinweis von HÜBNER, *Der antivalentinianische Charakter der Theologie des Noët von Smyrna*, in: *Logos. FS ABRAMOWSKI* = BZNW 67 (Berlin-New York 1993) 58 Anm.4: »Rechnet man von der Biographie des Irenäus her, der den Polycarp (doch wohl kurz vor dessen Tod) noch im Knabenalter, d.h. mit 12-15 Jahren, gesehen hat (Euseb., H.E. V,20,4-8), dann kommt eigentlich nur 155/156 als Todesjahr in Frage. Irenäus wäre sonst gerade 22-25 Jahre alt gewesen, als er 177 Bischof von Lyon wurde«. Die Frühdatering ist zuletzt auch durch die formkritische Analyse des Polykarpmartyriums von BUSCHMANN umfassend bestätigt worden; vgl. BUSCHMANN, *Martyrium Polycarpi - Eine formkritische Studie. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte* = BZNW 70 (Berlin-New York 1994) 19-24.

### 3. KAPITEL

#### LUKIAN'S PEREGRINUS PROTEUS - EIN MÖGLICHER »TERMINUS ANTE QUEM«?

Die Frage, ob *Lukian*<sup>1</sup> die *Ignatianen* gekannt und zur Charakterisierung seines tragikomischen Helden in *De Morte Peregrini* (Περὶ τῆς Περεργρίνου τελευτῆς) benutzt hat, kann unter dem Aspekt der Datierungsfrage in aller Kürze behandelt werden<sup>2</sup>. Denn *erstens* kann nicht zweifelsfrei bewiesen werden, daß *Lukian* die *Ignatianen* gekannt hat, weshalb schon *Harnack* das Zeugnis *Lukians*, das in den Editionen von *Zahn*<sup>3</sup> und *Lightfoot*<sup>4</sup> noch als »testimonium« (*Zahn*) bzw. »Reference« (*Lightfoot*) angeführt worden war, als *unsicher* ausschied<sup>5</sup>. *Zweitens* ist

---

<sup>1</sup> Zu *Lukian* vgl. zuletzt den Forschungsbericht von MACLEOD, *Lucianic Studies since 1930*, in: ANRW II,34,2 (Berlin-New York 1994) 1362-1400.1404-1421.

<sup>2</sup> Zur Stellung *Lukians* zum Christentum und der Frage der Abhängigkeit *Lukians* von den *Ignatianen* vgl. POHL, Ueber Lucian und seine Stellung zum Christenthume, in: Jahresbericht über das Königlich katholische St. Matthias-Gymnasium zu Breslau für das Schuljahr 1870-1871 (Breslau 1871) I-XIX; ZAHN, Ignatius 517-528; LIGHTFOOT, AF II,1,344-348; II,2,437-438 mit Anm.1; VÖLTER, Polykarp und Ignatius 172-193; DELAFOSSE, Nouvel examen 503-508; CASTER, Lucien et la pensée religieuse de son temps (Paris 1937) 353; BETZ, Lukian von Samosata und das Christentum, in: NT 3 (1959) 226-237; DERS., Lukian von Samosata und das Neue Testament (Berlin 1961); SCHWARTZ, Du Testament de Lévi au discours véritable de Celse, in: RHPhR 40 (1960) 126-145; BAGNANI, Peregrinus Proteus and the Christians, in: Historia. Zeitschrift für alte Geschichte 4 (1955) 107-112; RUGGIERO, La follia dei cristiani. Su un aspetto della »reazione pagana« tra I e V secolo. Prefazione di SIMONETTI (Mailand 1992) 119-132; STAROWIEYSKI, Les écrivains païens et les chrétiens au IIe siècle, in: StPatr XXVI (Leuven 1993) 188, sowie die von MACLEOD, *Lucianic Studies*, auf den Seiten 1371-1379 besprochenen Arbeiten.

<sup>3</sup> ZAHN, Ignatii et Polycarpi epistulae (Patrum Apostolicorum Opera II) 327-328 mit Anm. 22 Seite 327.

<sup>4</sup> LIGHTFOOT, AF II,1,137-139.

<sup>5</sup> HARNACK, Überlieferung 79; vgl. schon die Rezension von HARNACK zu LIGHTFOOTS Edition im Expositor (1885-1886) 403 (zitiert von HARRISON, Polycarp's two Epistles 60 Anm.1), und HARNACK, Art.: Lucian von Samosata, in: RE 11 (Leipzig 1902) 659-666; vgl. Seite 665: »Auch christliche Schriftsteller des 2.Jahrhunderts kennt Lucian nicht: der »in Syrien Gefangene« hat mit Ignatius so wenig gemein, wie der sich verbrennende Peregrinus mit Polykarp«. Ausschließen will HARNACK aber nicht, »daß Lucian diese oder jene christliche Schrift gelesen hat; nur läßt sich das nicht beweisen«. Gleichermäßen skeptisch äußerte sich auch HILGENFELD, Die Ignatiusbriefe und ihr neuester Vertheidiger 120.

zu berücksichtigen, daß der Nachweis einer direkten Abhängigkeit *Lukians* von den *Ignatianen* für die *ignatianische* Chronologie nur wenig Gewinn bringen würde<sup>6</sup>, da wiederum die Abfassungszeit von *De Morte Peregrini* umstritten ist. In der neueren Forschung neigt man dazu, die Abfassungszeit dieser *lukianischen* Schrift näher an *Lukians Alexander* (Ἀλέξανδρος ἡ Ψευδόμαντις) heranzurücken. So kommt man nur zu einer äußerst ungenauen Eingrenzung der Abfassungszeit zwischen 165 (Selbstverbrennung des *Peregrinus*)<sup>7</sup> und etwa 180 (*Lukian* soll den »*Alexander*« erst nach 180 verfaßt haben<sup>8</sup>). Da aber das erste sichere Zitat aus den *Ignatianen* schon bei *Irenäus* zu finden ist (*Adv. haer.* V, 28, 4) sollte man, zumal chronologisch nur eine geringe Differenz zwischen der Abfassungszeit der *fünf Bücher gegen die Häresien* und jener des *Peregrinus Proteus* zu bestehen scheint, für eine *definitive* Bestimmung des *terminus ante quem* von *Irenäus* ausgehen. Unter den gegebenen Umständen läßt sich jedenfalls, dies sei betont, aus dem Vergleich von *Lukians Peregrinus Proteus* mit den *Ignatianen* kein Argument für die Authentizität der *Ignatianen* gewinnen<sup>9</sup>. Selbst der (vielleicht sogar mögliche) Nachweis einer direkten Bezugnahme *Lukians* auf die *Ignatianen* könnte beim gegenwärtigen Forschungsstand nicht gegen die These verwendet werden, daß die *Ignatianen* um 165-175 verfaßt worden sind<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Einen solchen Nachweis hat ZAHN, *Ignatius* 517-528, zu erbringen versucht, und auch LIGHTFOOT (vgl. Anm. 2), setzt eine direkte Abhängigkeit voraus.

<sup>7</sup> Berechnet nach der Angabe in der *Chronik* des Euseb (204, 24-26 HELM), der dieses Ereignis unter *Olymp. CCXXXVI* notiert, d.h. im Jahre 165. Da *Peregrinus Proteus* seine Selbstverbrennung während der *Olympischen Spiele* als ein öffentliches Ereignis inszeniert hat (vgl. *De Morte Peregrini* 21), das Lebensende des *Peregrinus* also unmittelbar nach einer *Olympiade* datiert werden konnte, dürfte diese Datierung *Eusebs* korrekt sein (zur Datierung geschichtlicher Ereignisse nach Olympiaden vgl. die Ausführungen im Kapitel 5.2.1. im I. Teil).

<sup>8</sup> Zur Chronologie der Schriften *Lukians* vgl. den Forschungsbericht von MACLEOD, *Lucianic Studies* 1379-1384, und vor allem HALL, *Lucian's Satire* (New York 1981) 1-63. Zur Datierung des *Peregrinus* vgl. speziell MACLEOD, *Lucianic Studies* 1377. 1392-1393; für eine Datierung wenige Monate nach 165 tritt allerdings JONES, *Culture and Society in Lucian* (Cambridge/Mass.- London 1986) 120 mit Anm. 14, ein; vgl. aber die Kritik von MACLEOD, *Lucianic Studies* 1377.

<sup>9</sup> Gegen ZAHN, *Ignatius* 517-528.

<sup>10</sup> So schon JOLY, *Le dossier* 103-104, der eine Benutzung der *Ignatianen*, die er bekanntlich um 165 datiert, durch *Lukian* durchaus für wahrscheinlich hält. Für diese Auffassung ist es nicht ganz unerheblich, daß sich BOMPAIRE mit seinen Ansichten über die »pseudo-actualité« der Schriften *Lukians* (*Lucien écrivain. Imitation et création* [Paris 1958] 471-538) nicht durchsetzen konnte; vgl. zuletzt die Kritik von MACLEOD, *Lucianic Studies* 1364-1366. Hierbei wäre im übrigen zu berücksichtigen, daß *Lukian* auch das *Mart. Polyc.* benutzt haben könnte, also eine weitere Schrift aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts.

## 4. KAPITEL

### DIE ERSTEN ZITATE BEI IRENÄUS UND ORIGENES

#### 4.1. Irenäus

Das erste direkte Zitat aus den *Ignatianen* findet sich bei *Irenäus*, *Adv.haer.* V,28,4. Der griechische Text ist durch die Kirchengeschichte *Eusebs* überliefert und enthält bereits eine historische Einordnung dieses Zeugnisses:

Οἶδεν δὲ αὐτοῦ τὸ μαρτύριον καὶ ὁ Εἰρηναῖος, καὶ τῶν ἐπιστολῶν αὐτοῦ μνημονεύει, λέγων οὕτως· ὥς εἶπέν τις τῶν ἡμετέρων, διὰ τὴν πρὸς Θεὸν μαρτυρίαν κατακριθεὶς πρὸς θηρία, ὅτι σῖτός εἰμι θεοῦ καὶ δι' ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὐρεθῶ<sup>1</sup>.

Mit diesem Zitat aus *Rom.4,1* sind wir, was die Chronologie angeht, erstmals auf sicherem Terrain. Allerdings hat *Euseb* der Stelle zuviel entnommen, wenn er schreibt, *Irenäus* kenne das Martyrium des *Ignatius* und dessen Briefe. *Irenäus* spricht zwar davon, daß *Ignatius* - diesen wird er wohl mit τις τῶν ἡμετέρων meinen - zum Tierkampf verurteilt wurde, doch entnimmt er dies dem *Römerbrief*, und darüber hinaus scheint er nichts zu wissen, zumindest verrät er uns nichts. Die Angabe des *Euseb*, *Irenäus* kenne die Briefe, könnte zutreffend sein, wenngleich *Irenäus* tatsächlich nur aus dem *Römerbrief* zitiert. Möglicherweise setzt *Euseb* einfach voraus, daß die *Ignatianen* immer schon als *Corpus Ignatianum* im Umlauf waren. Die von Zahn und Lightfoot zusammengestellten Übereinstimmungen mit den *Ignatianen* im Werk des *Irenäus* lassen die Vermutung *Eusebs* durchaus als berechtigt erscheinen<sup>2</sup>, daß *Irenäus* die *Ignatianen* kannte. Was läßt sich nun aber hieraus für die *ignatianische Chronologie* gewinnen? Als wichtigstes

---

<sup>1</sup> *Euseb.*, *H.E.* III,36,12 (278,17-21 SCHWARTZ). Das Zitat von *Rom.4,1* entspricht bis auf den fehlenden Genitiv τοῦ Χριστοῦ nach εὐρεθῶ dem *kritischen Text* der *Ignatianen*. Vgl. auch den lateinischen Text: »Quemadmodum quidam dixit de nostris, propter martyrium in Deum adjudicatus ad bestias, quoniam frumentum sum Christi, et per dentes bestiarum molor, ut mundus panis Dei inveniar« (360,86-362,89 ROUSSEAU/DOUTRELAU/MERCIER).

<sup>2</sup> ZAHN, *Ignatius* 393-395.515-516; LIGHTFOOT, *AF* II,1,143.

Faktum darf man anführen, daß die *Ignatianen* vor 180 - 185 verfaßt worden sein dürften<sup>3</sup>. Über den Verfasser der *Ignatianen* erfahren wir aus dem Werk des Irenäus nichts, weder daß er *Bischof* war, noch daß er aus *Syrien* kam, noch daß dieser zur Zeit *Trajans*, *Polykarps* oder einer anderen bekannten Persönlichkeit des frühen Christentums lebte, nicht einmal den Namen des berühmten Märtyrers erwähnt Irenäus. Nun könnte man einwenden, daß es im *V. Buch* von *Adversus haereses* auch gar nicht um biographische Details geht. Allerdings würdigt Irenäus gerade in diesem Buch *Papias* (*Adv. haer. V. 33, 4*) und *Justin* (*Iren., Adv. haer. V. 26, 2*) einer Erwähnung, wobei er *Adv. haer. V. 33, 4* die Gelegenheit nicht ausläßt, *Papias* als Hausgenossen des *Polykarp*, Hörer des *Johannes* und Mann der alten Zeit vorzustellen. Mit Joly kann man die merkwürdige Zurückhaltung im Falle des berühmten Märtyrerbischofs *Ignatius*, dem ganz *Kleinasien* durch Gesandtschaften und Ehrenbezeugungen die Reverenz erwiesen haben soll, wenigstens *frappierend* finden<sup>4</sup>, zumal Irenäus mit Nachdruck auf die Freundschaft der beiden apostolischen Männer *Ignatius* und *Polykarp* verwiesen haben dürfte, wenn er von einer solchen Freundschaft etwas erfahren hätte. Irenäus schweigt und provoziert dadurch Verdachtsmomente, die der Authentizität der *Ignatianen* nicht günstig erscheinen, mehr aber auch nicht.

#### 4.2. Origenes

Origenes zitiert die *Ignatianen* in drei verschiedenen Werken jeweils einmal:

##### (1) Origenes, *De oratione* 20

*De oratione* 20 zitiert Origenes zwar *Rom. 3, 3*, doch wird ihm wahrscheinlich gar nicht klar gewesen sein, daß diese *Sentenz* (Οὐδὲν φαίνόμενον καλὸν [ἐστίν]) aus den *Ignatianen* stammt. Die *ignatiani-sche Redewendung* wird jedenfalls ohne weitere Erklärungen und *bibliographische Hinweise* von Origenes benutzt.

---

<sup>3</sup> Zur Datierung von *Adv. haer.* vgl. BROX, Irenäus I (FC 8/1) 101 mit Anm. 2 und HÜBNER, Die antignostische Glaubensregel des Noët von Smyrna (Hippolyt, Refutatio IX, 10, 9-12 und X, 27, 1-2) bei Ignatius, Irenaeus und Tertullian, in: MThZ 40 (1989) 310 Anm. 111.

<sup>4</sup> Vgl. JOLY, Le dossier 100-101.

(2) *Origenes, Prolog zum Hoheliedkommentar*

Im *Prolog* seines Hoheliedkommentars zitiert *Origenes* wiederum eine Stelle aus dem *Römerbrief* (Rom. 7,2: Ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται). Der Text liegt in der Übersetzung *Rufins* vor:

»Denique memini aliquem sanctorum dixisse, Ignatium nomine, de Christo: meus autem amor crucifixus est nec reprehendi eum pro hoc dignum iudico«<sup>5</sup>.

Für die *ignatianische* Chronologie ist auch diesem Text nichts zu entnehmen.

(3) *Origenes, In Lucam Homiliae VI*

Die wichtigste Stelle findet sich in der VI. *Homilie* zum *Lukasevangelium*<sup>6</sup>, in welcher *Origenes* eine Stelle aus dem *Epheserbrief* zitiert (Eph. 19,1).

*Griechisches Fragment:*

Δι' ὃ καλῶς ἐν μιᾷ τῶν μάρτυρός τινος ἐπιστολῶν γέγραπται - τὸν Ἰγνάτιον λέγω, τὸν μετὰ τὸν μακάριον Πέτρον τῆς Ἀντιοχείας δεύτερον ἐπίσκοπον, τὸν ἐν τῷ διωγμῷ ἐν Ῥώμῃ θηρίοις μαχησάμενον - καὶ ἔλαθε τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τοῦτου ἡ παρθενία Μαρίας.

*Übersetzung des Hieronymus:*

»Unde eleganter in cuiusdam martyris epistola scriptum repperi, Ignatium dico, episcopum Antiochiaie post Petrum secundum, qui in persecutione Romae pugnavit ad bestias: principem saeculi huius latuit virginitas Mariae«.

<sup>5</sup> *Orig., Prolog. Cant.* (71,25-72,1 BAEHRENS). Zur Interpretation der Stelle bei *Ignatius* und *Origenes* vgl. LAWSON, Origen. The Song of Songs. Commentary and Homilies = ACW XXVI (London 1957) 317 Anm.57; DÖLGER, Christus als himmlischer Eros und Seelenbräutigam bei Origenes, in: AuC 6 (1950) 272-275; SCHOEDEL, Briefe 294-295.

<sup>6</sup> *In Lc. Hom. VI* (Lateinischer Text: 34,23-35,3 RAUER/ Griechischer Text: 34,22-35,2 RAUER). Ich benutze die *Edition* von RAUER (GCS Origenes IX). Man vgl. auch die gut kommentierte Ausgabe von CROUZEL/ FOURNIER/ PERICHON (SC 87). Zum Problem der gesicherten Zuschreibung der griechischen Fragmente und der Herkunft derselben vgl. RAUER, Die Homilien zu Lukas (GCS Origenes IX) XXXIV-LX und die Seiten 225-226; vgl. die Kritik von FOURNIER (SC 87) 461-463, und SIEBEN, Origenes. In Lucam Homiliae (FC 4/1) 48-51, meine Rezension zu SIEBEN, in: ZKG 105 (1994) 104-105, sowie zuletzt die Besprechung des gleichen Werkes durch VOGT, in: JAC 37 (1994) 189-193, mit einigen wichtigen Korrekturhinweisen zur deutschen Übersetzung.

Die Information, *Ignatius* sei zweiter Bischof von *Antiochien* nach *Petrus* gewesen, ist einigermaßen erstaunlich, geht sie doch weit über das hinaus, was den *Ignatianen* selbst zu entnehmen ist. Bevor geklärt werden kann, welche Rückschlüsse diese chronologisch äußerst bedeutsame Nachricht im einzelnen zuläßt, muß die Textgrundlage sorgfältig überprüft werden.

### Textkritik

Die Homilien des *Origenes* zum Lukasevangelium sind vollständig nur durch die lateinische Übersetzung des *Hieronymus* bekannt geworden. Daneben existiert eine äußerst umfangreiche Sammlung von griechischen Fragmenten, deren Zuschreibung an *Origenes* im Einzelfall aber häufig äußerst problematisch erscheint. Als Faustregel kann nach Rauer gelten:

»Soweit die unter dem Namen des Origenes oder auch anonym überlieferten griechischen Texte sich mit der Homilieübersetzung des Hieronymus decken, sind sie natürlich als echt ausgewiesen«<sup>7</sup>.

Im vorliegenden Fall hätte man also die oben gegebene griechische Textversion für den Originaltext zu halten. Es lohnt sich aber ein Blick in den kritischen Apparat. Rauer legt *In Lc.Hom. VI* (von Seite 34, Zeile 10 seiner Edition bis Seite 37, Zeile 5) den Text des *Cod.mon.graec.208* zugrunde, den August Thenn 1893 in der Zeitschrift für wiss. Theologie herausgegeben hatte<sup>8</sup>. Rauer qualifiziert diese aus dem 11.Jh. stammende *Lukaskatene* in seiner Einleitung als

»die wichtigste Handschrift für die Wiederherstellung des griechischen Textes der Lukashomilien, zugleich die einzige Katene, deren Verfasser sicher den vollen Text des Origenes benutzte und exzerpierte«<sup>9</sup>.

Dennoch wechselt Rauer auf Seite 34, Zeile 22 seinen Textzeugen (bis Seite 35, Zeile 2), um das oben zitierte griechische Fragment aus der Exzerptensammlung des Johann Ernst Grabe einzufügen. Er folgt hier der Origenes-Ausgabe von De la Rue<sup>10</sup>, in der die griechischen Frag-

<sup>7</sup> RAUER, Die Homilien zu Lukas (GCS Origenes IX) LVIII.

<sup>8</sup> THENN, Locus Lucaneus I,22-33 ab Origene graece explanatus. E codice graeco Monacensi 208<sup>vo</sup> nunc primum edidit, in: ZWTh 36 (1893) 274-280.

<sup>9</sup> RAUER, Die Homilien zu Lukas (GCS Origenes IX) LIV.

<sup>10</sup> Ὁριγένους τὰ εὐρισκόμενα πάντα. Origenis opera omnia quae graece vel latine tantum exstant et eius nomine circumferuntur opera et studio Domni Caroli Delarue. Tom.III (Paris 1740) 932-979. Diese Ausgabe wurde von neuem in PG 13, 1801-1902, abgedruckt und entspricht auch der Edition von LOMMATZSCH, Origenes. Opera omnia V (Berlin 1835) 85-244.

mente nach dem Manuskript von Pierre Daniel Huet abgedruckt worden sind<sup>11</sup>. Huet wiederum hatte die Materialsammlung von Franciscus Combefis (schedae Combefisii) benutzt, sowie die oben erwähnte Exzerptensammlung des Johann Ernst Grabe (schedae Grabii)<sup>12</sup>. Der Unterschied zwischen dem Grabe-Exzerpt, das nicht mehr kontrolliert werden kann, da die Exzerptensammlung von Grabe offensichtlich nicht mehr existiert<sup>13</sup>, und dem von Thenn gebotenen Text wird durch die Gegenüberstellung sofort deutlich.

*Text nach Grabe:*

Δι' ὃ καλῶς ἐν μιᾷ τῶν μάρτυρός  
τινος ἐπιστολῶν γέγραπται - τὸν  
Ἰγνάτιον λέγω, τὸν μετὰ τὸν  
μακάριον Πέτρον τῆς Ἀντιο-  
χείας δεύτερον ἐπίσκοπον, τὸν  
ἐν τῷ διωγμῷ ἐν Ῥώμῃ θηρίοις  
μαχησάμενον - κτλ.

*Text nach Thenn:*

Δι' ὃ θαυμαστῶς [γέγραπται ἐν  
τινι μάρτυ]ρος ἐπιστολῇ· κτλ.<sup>14</sup>

Nun hat Rauer auch den *Merksatz* geprägt, daß griechische Fragmente, die kürzer sind als der lateinische Text, nicht dafür verwendet werden können, die Echtheit des lateinischen Textes in Frage zu stellen<sup>15</sup>. In diesem Fall, zumal auch ein entsprechendes griechisches Fragment vorliegt, scheint der Originaltext also den ganzen Passus über *Ignatius* enthalten zu haben. Und dennoch kann man sich nicht des Eindrucks erwehren, es handle sich vielleicht doch um einen späteren Zusatz<sup>16</sup>, da

<sup>11</sup> Paris, Bibl.Nat.Suppl.gr.71 Pap., wahrscheinlich 1659 verfaßt.

<sup>12</sup> Vgl. zum Ganzen RAUER, Die Homilien zu Lukas (GCS Origenes IX) XLIX und LX-LXII.

<sup>13</sup> Jedenfalls konnte Rauer die Sammlung vor Ort nicht mehr auffinden; vgl. RAUER, Die Homilien zu Lukas (GCS Origenes IX) XLIX.

<sup>14</sup> THENN, Locus Lucaneus I,22-33 ab Origene graece explanatus, in: ZWTh 36 (1893) 276. Die Konjekturen von THENN ist deshalb notwendig geworden, weil die Folien des Codex (*Cod.mon.graec.108*) am unteren Rand versehentlich beschnitten wurden, so auch fol.238: Das letzte lesbare Wort der mittleren, von insgesamt drei Spalten lautet ΘΑΥΜΑΣΤΩΣ, während der Text der nächsten Spalte mit ΡΟΞ einsetzt. Die von THENN vorgeschlagene Konjektur nutzt, wie ich mich in der Handschriftenabteilung der Münchner Staatsbibliothek selbst überzeugen konnte, den vorhandenen Platz ideal aus.

<sup>15</sup> RAUER, Die Homilien zu Lukas (GCS Origenes IX) XIV.

<sup>16</sup> Auch JOLY, Le dossier 99, findet das Zeugnis des *Origenes* befremdlich (étrange): »En citant *Rom.7* dans *In Cant.Cant.*, Origène ne semble guère pouvoir situer précisément Ignace; dans l'*Homélie* sur Luc, il en est exactement de même au



die schlichte Einführung des Zitats in der Version nach Thenn (*Cod.mon.graec.*208) der kurzen Einführung im *Prolog zum Hoheliedkommentar* entspricht. Beweisbar ist das allerdings nicht, weshalb man letztlich (unter Vorbehalt!) davon auszugehen hat, daß die Information über *Ignatius* bereits im griechischen Original vorhanden war. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß die biographische Notiz des *Origenes* keinen Hinweis auf die Zeit *Traians* enthält: es heißt ganz allgemein ἐν τῷ διωγμῷ. Daraus könnte man schließen, daß die Quelle des *Origenes* eine Bischofsliste war, welche lediglich die Reihenfolge der Bischöfe ohne Zeitbestimmungen und Kaisersynchronismen enthalten hat. Dies würde freilich im Widerspruch zu dem stehen, was wir über die *Chronographie* des *Julius Africanus* wissen und von *Africanus* dürfte *Origenes* doch wohl auch seine Information bezogen haben<sup>17</sup>. Insgesamt hat man also davon auszugehen, daß *Origenes* in den dreißiger Jahren des dritten Jahrhunderts<sup>18</sup> eine *antiochenische* Bischofsliste benutzen konnte, welche *Ignatius* als zweiten Bischof nach *Petrus* angegeben hat.

#### 4.3. Die Bedeutung dieser Zeugnisse für die ignatianische Chronologie

Mit dem Zitat des *Irenäus* (*Adv.haer.*V,28,4) setzt die Rezeptionsgeschichte der *Ignatianen* ein, die sich bald darauf in den Texten des *Origenes* fortsetzt<sup>19</sup>. Dies bedeutet, daß die *Ignatianen* vor 180 publiziert worden sein dürften. Das Zeugnis des *Origenes* in den *Lukashomilien* scheint weiterhin als Beweis dafür gelten zu können, daß bereits im ersten Drittel des 3.Jhs. eine *antiochenische* Bischofsliste existiert hat, in welcher *Ignatius* als zweiter Bischof nach *Petrus* aufgeführt war. Wie diese Beobachtungen insgesamt einzuordnen sind, wird das nächste Ka-

---

début du texte cité, mais alors surgit une reprise de la plus grande précision. Ce passage laisse l'impression d'une surcharge imposée au texte».

<sup>17</sup> Vgl. CREHAN, Art.: Africanus, Julius (ca.160-240), in: TRE 1 (Berlin-New York 1977) 635-640; GELZER, Sextus Julius Africanus und die Byzantinische Chronographie. Erster Theil. Die Chronographie des Julius Africanus (Leipzig 1880) 26-52.277-283, sowie MOSSHAMMER, The Chronicle of Eusebius and Greek Chronographic Tradition (Lewisburg 1979) 146-157.

<sup>18</sup> Zur Datierung der *Homilien* zum *Lukasevangelium* vgl. SIEBEN, Origenes. In *Lucan Homiliae* (FC 4/1) 28-31.

<sup>19</sup> *Irenäus* und *Origenes* zitieren beide aus dem *Römerbrief*. Liegt das daran, daß dieser Brief so spektakuläre Formulierungen enthält, oder daran, daß der *Römerbrief* schon frühzeitig aus der *Briefsammlung* ausgeschieden wurde? *Origenes* bezeugt allerdings auch den *Epheserbrief*!

pitel zeigen, das sich unter anderem auch ausführlich mit der Herkunft und dem Zeugniswert der *antiochenischen* Bischofsliste beschäftigen wird.

## 5. KAPITEL

### DIE NACHRICHTEN DES EUSEB

Das Bild des *antiochenischen Märtyrerbischofs Ignatius* ist durch die kirchengeschichtlichen Arbeiten des *Euseb* wesentlich geprägt worden. Die traditionelle Datierung der *Ignatianen* unter *Trajan* und die noch genauere Datierung der *Ignatianen* um 107 geht, dessen muß man sich bewußt sein, ausschließlich auf *Euseb* zurück. Weder *Polykarp*, noch *Irenäus*, noch *Origenes*, noch irgendein anderer vor *Euseb* bringt das *ignatianische Martyrium* mit der Zeit *Trajan*s in Verbindung. Woher stammen aber *Eusebs* Informationen in der *Kirchengeschichte* und in der sogenannten *Chronik*<sup>1</sup> und vor allem: Welchen historischen Wert besitzen diese Quellen?

Im Folgenden wird zunächst *Eusebs* kirchengeschichtliche *Rekonstruktion* der *ignatianischen Biographie* dargestellt (Kapitel 5.1), um dann den historischen Wert der *eusebianischen* Angaben zu überprüfen

---

<sup>1</sup> *Eusebs Chronik* bestand aus zwei Teilen. Der erste Teil stellte eine Art Materialsammlung für den zweiten Teil dar und beinhaltete eine kritische Zusammenstellung der Chronographien der bedeutendsten Völker der Antike, der Chaldäer, Assyrer, Hebräer, Ägypter, Griechen und Römer (vgl. die Einleitung zur *armenischen Chronik* in der deutschen Übersetzung von KARST: *Euseb., Chron.armen.praef.* [1-4 KARST], außerdem die Einleitung zur *Chronik* des *Hieronimus*: *Hieron., Chron.praef.* [8,7-16 HELM]). Dieser erste Teil, die sogenannte *Chronographie* (Χρονογραφία), ist nahezu vollständig durch die *armenische Version* der *Chronik* erhalten geblieben. *Hieronimus* hat nur den zweiten Teil ins Lateinische übersetzt. Der Originaltitel dieses Werkes dürfte Χρονικοὶ κανόνες καὶ ἐπιτομή παντοδαπῆς ἱστορίας Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων gelautet haben (vgl. *Euseb., Ecl.proph.1* [PG 22,1024]; *Euseb., H.E.1,1,6* [8,21-24 SCHWARTZ]). Zum Verständnis des Begriffes *Epitome* an dieser Stelle vgl. MOSSHAMMER, *Chronicle* 36. Meine Untersuchung bezieht sich ausschließlich auf diesen zweiten Teil, den ich im folgenden kurz als *Chronik* bezeichnen werde. CASPAR weist darauf hin, daß man diesen zweiten Teil, der Anlage des Werkes entsprechend, besser als *Kanon* zu bezeichnen hätte, während der Titel (*Welt*)*chronik* nur der überarbeiteten Fassung des *Hieronimus* zukomme. Hinter der *Caspar'schen* Definition verbirgt sich aber eine Auffassung über die Originalgestalt der *Chronik*, welche eben bewußt die Anlage des Werkes als *Chronik* negiert; vgl. CASPAR, *Die älteste römische Bischofsliste. Kritische Studien zum Formproblem des eusebianischen Kanons sowie zur Geschichte der älteren Bischofslisten und ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionsreihen* (Hildesheim 1975 = Berlin 1926/ zitiert wird nach den neuen Seitenangaben im Nachdruck) 294.

(Kapitel 5.2). Als Quellen stehen die *Chronik* und die *Kirchengeschichte* zur Verfügung.

### 5.1. Die Angaben in der *Chronik* und in der *Kirchengeschichte*

Da die sogenannte *Chronik* früher verfaßt wurde als die *Kirchengeschichte*<sup>2</sup>, folgen zunächst die *ignatianischen* Notizen der *Chronik*<sup>3</sup>.

#### 5.1.1. Die Daten der *Chronik*

Das für die Beurteilung der vorliegenden Daten notwendig zu berücksichtigende *Formproblem der Chronik*, das nicht unwesentlich durch die *hieronymianische* Überarbeitung der *Chronik Eusebs* entstanden ist, wird weiter unten in einem eigenen Abschnitt behandelt. In diesem Kapitel soll lediglich eine Bestandsaufnahme der gegebenen Daten erfolgen:

##### (1) Die Datierung der Ordination des Ignatius

In der *Chronik*<sup>4</sup> findet man unter der *CCXII. Olympiade* die Ordination des *Ignatius* verzeichnet. Dieses Datum ist unmittelbar in den Ereigniszusammenhang des *Vierkaiserjahres* 69 gestellt. Das heißt, daß nach der *Chronik* *Ignatius* seit dem Jahr 69 zweiter Bischof von Antiochien gewesen sein soll: »Antiochiaie secundus episcopus ordinatur Ignatius«<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Vgl. *Euseb., H.E.I, 1, 6* (8,21-24 SCHWARTZ).

<sup>3</sup> Zu den einzelnen Datierungsversuchen und den Hypothesen über die verschiedenen Redaktionen beider Werke vgl. CURTI, Art.: Eusebius of Caesarea in Palestine, in: *Encyclopedia of the Early Church I* (Cambridge 1992) 299-301. Die erste Edition der *Chronik* dürfte nach HELM (Eusebius' *Chronik* und ihre Tabellenform, in: *APAW.PH* 1923 [Berlin 1924] 42), schon 276/277 fertiggestellt worden sein. Vgl. dazu BARNES, *Constantine and Eusebius* (Cambridge/ Mass. 1981) 111 mit Anm.49, WALLACE-HADRILL, Art.: Eusebius von Caesarea, in: *TRE* 10 (Berlin-New York 1982) 539 und WINKELMANN, Art.: Historiographie, in: *RAC* 15 (Stuttgart 1991) 752; zumeist begnügt man sich mit dem allgemeinen Ansatz »vor 303«; vgl. SCHWARTZ, Art.: Eusebios von Caesarea, in: *PRE VI* (Stuttgart 1909) 1376, und MOSSHAMMER, *Chronicle* 31-37. Die zweite Edition der *Chronik* reichte bis zu *Konstantins* Vicennialienfeier 325/326; vgl. dazu die oben angegebene Literatur.

<sup>4</sup> Zitiert wird nach der Edition von HELM = GCS Eusebius VII (2.Aufl. Berlin 1956). Inzwischen ist bereits die dritte (unveränderte) Aufl. erschienen (Berlin 1984).

<sup>5</sup> *Chron. CCXII Olymp.* (186,15-16 HELM).

(2) *Die Vorgänger des Ignatius: Petrus und Euodius*

Man vergleiche die Eintragungen unter der *CCV. Olympiade*, und zwar zunächst zum zweiten Regierungsjahr des *Claudius*:

»Petrus apostolus cum primus Antiochenam ecclesiam fundasset, Romam mittitur, ubi euangelium praedicans XXV annis eiusdem urbis episcopus perseuerat«<sup>6</sup>;

sodann die Eintragung zum vierten Regierungsjahr des *Claudius*:

»Primus Antiochiae episcopus ordinatur Euodius«<sup>7</sup>.

Damit sind in der *Chronik* des *Euseb* der Gründer und der erste Bischof der *antiochenischen Kirche* durch *Petrus* und *Euodius* klar bezeichnet. Daraus ergibt sich auch, daß die Zählung der Bischöfe *Petrus* nicht miteinschließt, also die Zählung mit dem ersten Nachfolger des *Petrus* beginnt. Dies ist nicht unbedingt selbstverständlich, weil *Hieronymus* und *Sokrates* schon von *Petrus* an durchnummerieren<sup>8</sup>.

(3) *Ignatius als Apostelschüler: Die hieronymianische Ergänzung*

Die Erwähnung des *Ignatius* unter der *CCXVIII. Olympiade*<sup>9</sup> zum 1. Regierungsjahr *Traians*, die man wohl so verstehen muß, daß auch *Ignatius* (ebenso wie *Papias* und *Polykarp*) Hörer des Apostels *Johannes* gewesen sein soll, muß als Zusatz des *Hieronymus* betrachtet werden und kann infolge dessen gänzlich unberücksichtigt bleiben<sup>10</sup>.

(4) *Das ignatianische Martyrium unter Trajan*

Endlich wird das *Martyrium* des *Ignatius* unter der *CCXXI. Olympiade* vermerkt. Dort heißt es in der Eintragung zum 10. bzw. 11. Regierungsjahr *Traians* (= 107 bzw. 108):

»Traiano aduersum Christianos persecutionem mouente Simon, filius Cleopae, qui in Hierosolymis episcopatum tenebat, cruci figitur. Cui succedit Iustus. Ignatius quoque Antiochenae ecclesiae episcopus

<sup>6</sup> *Chron. CCV Olymp.* (179,7-11 HELM).

<sup>7</sup> *Chron. CCV Olymp.* (179,14-15 HELM).

<sup>8</sup> *Hieron., Vir. ill. 16* (17 RICHARDSON); *Socr., H.E. VI, 8* (326,3-5 HANSEN); vgl. dazu ZAHN, *Ignatius* 59.

<sup>9</sup> Darstellung der Zahl »9« durch »VIII« (wie in den Manuskripten der *hieronymianischen Chronik*).

<sup>10</sup> *Chron. CCXVIII Olymp.* (193,25-194,2 HELM). *Hieronymus* fügt einfach »et Ignatius Antiochenus« an. Dies ergibt sich aus dem Vergleich mit *Synkellos* und der *armenischen Version* der *Chronik*; vgl. dazu LIGHTFOOT, *AF* II,2,477-478.

Romam perductus bestiis traditur. Post quem tertius constituitur episcopus Heron«<sup>11</sup>.

Eine Auswertung dieser Daten unter spezieller Berücksichtigung forschungsgeschichtlicher Erkenntnisse findet sich im Kapitel 5.2.

### 5.1.2. Die Daten der Kirchengeschichte

Die historiographischen Notizen zu *Ignatius* und den *Ignatianen* beschränken sich auf einzelne *Kapitel* (22; 36; 37,4; 38,1.5) des *dritten Buches*. Den vollständigen Text hat Lightfoot übersichtlich zusammengestellt<sup>12</sup>.

Die folgende Beschreibung versucht, da nicht der ganze Text wiedergegeben werden kann und unter chronologischen Gesichtspunkten auch nicht wiedergegeben werden muß, die wesentlichen Punkte der *eusebianischen* Darstellung *systematisch* in einer Gliederung festzuhalten. Aus der folgenden Gliederung, d.h. den Gliederungspunkten (1) - (4), wird auch schon zum Teil ersichtlich, aufgrund welcher Kriterien *Euseb* zu seiner *Datierung* der *Ignatianen* gekommen ist: (1) *Ignatius* als zweiter Bischof der *Antiochenischen Bischofsliste*; (2) *Ignatius* als Zeitgenosse apostolischer Männer wie *Papias*, *Polykarp* und *Clemens*; (3) Die *ignatianische Geschichte*, wie sie sich aus der Perspektive der Briefe darstellt; (4) Die Zeugen (des *Euseb*) für *Ignatius* und die *Ignatianen*.

#### (1) *Ignatius* als zweiter Bischof der Antiochenischen Bischofsliste

Die *erste* Notiz lautet: 'Αλλὰ καὶ τῶν ἐπ' Ἀντιοχείας Εὐδοίου πρώτου καταστάντος δεύτερος ἐν τοῖς δηλουμένοις Ἰγνάτιος ἐγνωρίζετο<sup>13</sup>. Der Kontext ergibt, daß man ἐν τοῖς δηλουμένοις<sup>14</sup> auf die Zeit *Trajan*s zu beziehen hat. *Euseb* synchronisiert weiterhin die Angaben über *Ignatius* mit der *Jerusalem*er Bischofsliste, indem er unmittelbar anschließend *Simon* (= *Symeon*) ebenfalls als zweiten Bischof einführt (ὁμοίως δεύτερος) und mit der zeitlichen Bestimmung κατὰ τούτους (= zur gleichen Zeit) *Ignatius* und *Simon* gewissermaßen als Amtskollegen vorstellt<sup>15</sup>. Die *zweite* Notiz findet sich *Euseb.*, *H.E.III*,36,2-3: Ἰγνάτιος, τῆς κατὰ Ἀντιόχειαν Πέτρου διαδοχῆς δεύτερος τὴν ἐπι-

<sup>11</sup> *Chron. CCXXI Olymp.* (194,19-195,1 HELM).

<sup>12</sup> LIGHTFOOT, *AF II*,1,146-148.

<sup>13</sup> *Euseb.*, *H.E.III*,22 (236,14-15 SCHWARTZ).

<sup>14</sup> Zu diesen sehr *allgemein* gehaltenen Zeitbestimmungen in *Eusebs Kirchengeschichte* vgl. HARNACK, *Chronologie* 3-25.

<sup>15</sup> Vgl. *H.E.III*,22 (236,15-17 SCHWARTZ).

σκοπὴν κεκληρωμένος<sup>16</sup>. Zuletzt erwähnt Euseb., *H.E.III,36,15* noch den Nachfolger des Ignatius: διαδέχεται δὲ μετ' αὐτὸν τὴν Ἀντιοχείας ἐπισκοπὴν Ἦρω<sup>17</sup>.

Eine zeitliche Bestimmung des Martyriums fehlt, sieht man von der sehr allgemeinen Einordnung der Vorgänge unter die Regierungszeit Trajans zu Beginn des Kapitels (*H.E.III,36,2*) ab.

(2) *Ignatius als Zeitgenosse apostolischer Männer wie Papias, Polykarp und Clemens*

Man vergleiche hierzu Euseb., *H.E.III,36,1-2*:

Διέπρεπέν γε μὴν κατὰ τούτους ἐπὶ τῆς Ἀσίας τῶν ἀποστόλων ὁμιλητῆς Πολύκαρπος, τῆς κατὰ Σμύρναν ἐκκλησίας πρὸς τῶν αὐτοπτῶν καὶ ὑπηρετῶν τοῦ κυρίου τὴν ἐπισκοπὴν ἐγκεχειρισμένος· καθ' ὃν ἐγνωρίζετο Παπίας, τῆς ἐν Ἱεραπόλει παροικίας καὶ αὐτὸς ἐπίσκοπος, ὃ τε παρὰ πλείστοις εἰς ἔτι νῦν διαβόητος Ἰγνάτιος, κτλ.<sup>18</sup>

Außerdem findet man Euseb., *H.E.III,37,4-38,5*<sup>19</sup> den Hinweis, daß Euseb von jenen Männern, welche am Beginn der apostolischen Nachfolge (κατὰ τὴν πρώτην τῶν ἀποστόλων διαδοχὴν<sup>20</sup>) aufgetreten sind, nur solche namentlich erwähnen will, deren apostolische Lehre noch in Schriften überliefert ist (ὧν ἔτι καὶ νῦν εἰς ἡμᾶς δι' ὑπομνημάτων τῆς ἀποστολικῆς διδασκαλίας ἢ παράδοσις φέρεται<sup>21</sup>). Euseb nennt in diesem Zusammenhang die *Ignatianen* (ὥσπερ οὖν ἀμέλει τοῦ Ἰγνατίου ἐν αἷς κατελέξαμεν ἐπιστολαῖς) und den *1.Klemensbrief*, um dann - nach einem kleinen Exkurs über die Beziehung des *Hebräerbriefes* zum *1.Klemensbrief*, den *2.Klemensbrief*, sowie die *Pseudoklementinen* - folgendermaßen zu schließen: ἡ μὲν οὖν τοῦ Κλήμεντος ὁμολογουμένη γραφὴ πρόδηλος, εἴρηται δὲ καὶ τὰ Ἰγνατίου καὶ Πολυκάρπου<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> *H.E.III,36,2-3* (274,17-19 SCHWARTZ); man vgl. auch Euseb., *Quaest. ad Stephanum I,2* (PG 22,881): Hier wird allerdings Petrus nicht erwähnt, sondern nur von »den Aposteln« gesprochen.

<sup>17</sup> *H.E.III,36,15* (280,20-21 SCHWARTZ).

<sup>18</sup> *H.E.III,36,1-2* (274,13-17 SCHWARTZ); Fortsetzung siehe oben unter (1) die zweite Notiz.

<sup>19</sup> *H.E.III,37,4-38,5* (282,21-284,23 SCHWARTZ).

<sup>20</sup> *H.E.III,37,4* (282,22 SCHWARTZ).

<sup>21</sup> *H.E.III,37,4* (284,1-2 SCHWARTZ).

<sup>22</sup> *H.E.III,38,5* (284,22-23 SCHWARTZ).

(3) *Die ignatianische Geschichte, wie sie sich aus der Perspektive der Briefe darstellt*

*H.E.III, 36, 3-11* versucht *Euseb*, dem Leser der *Kirchengeschichte* ein Bild über die historischen Umstände der Deportation des *Ignatius* und natürlich über die Briefe selbst zu vermitteln. Er beruft sich hier auf eine Überlieferung (λόγος δ' ἔχει), die er nicht näher bezeichnet, die aber wohl doch nichts anderes beinhaltet haben wird als die sieben Briefe selbst, da sich alle gegebenen Informationen anhand der Briefe rekonstruieren lassen<sup>23</sup>. *Euseb* stellt in diesem Zusammenhang die Warnung vor Häresien (προφυλάττεσθαι τὰς αἱρέσεις<sup>24</sup>) und die Bewahrung der apostolischen Überlieferung (ἔχεσθαι τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως<sup>25</sup>) als die beiden theologischen Schwerpunkte der *ignatianischen* Wirksamkeit heraus. Von größter Bedeutung ist natürlich, daß *Euseb* alle sieben Briefe erwähnt, und zwar in der Reihenfolge: *Eph.*, *Magn.*, *Trall.*, *Rom.* (mit einem längeren Zitat aus *Rom.*<sup>526</sup>), *Philad.*, *Smyrn.* (mit einem Zitat aus *Smyrn.*<sup>327</sup>) und *Polyc.* An der Auswahl der Zitate erkennt man den versierten Historiographen. Die spektakuläre Vorschau des *Ignatius* auf die grauenvollen Ereignisse in der Arena (*Ign.*, *Rom.*<sup>5</sup>) war selbstverständlich bestens dazu geeignet, den Leser an die Lektüre der *Kirchengeschichte* zu fesseln. Das zweite Zitat, *Smyrn.*<sup>3</sup>, das hier, *Euseb.*, *H.E.III, 36, 11*, zum ersten Mal in der christlichen Literaturgeschichte rezipiert wurde, enthält ein *Agraphon*, das natürlich zitiert werden mußte<sup>28</sup>. Daneben interessieren *Euseb* eigentlich nur noch die Namen der einzelnen Bischöfe, die in den *Ignatianen* erwähnt werden, also *Onesimus von Ephesus*, *Damas von Magnesia*, *Polybius von Tralles*, *Polykarp von Smyrna*, und die beiden Gemeinden *Smyrna* und *Troas*, weil *Ignatius* hier seine Briefe geschrieben hat (vgl. *H.E.III, 36, 5.10-11*). Bis auf *Polykarp von Smyrna* dürften die genannten Bischöfe dem Kirchenhistoriker *Euseb* allesamt unbekannt gewesen sein, da er sie nur in diesem speziellen Kontext erwähnt.

<sup>23</sup> *H.E.III, 36, 3-11* (274, 19-278, 16 SCHWARTZ).

<sup>24</sup> *H.E.III, 36, 4* (276, 1 SCHWARTZ).

<sup>25</sup> *H.E.III, 36, 4* (276, 2-3 SCHWARTZ).

<sup>26</sup> *H.E.III, 36, 7-9* (276, 14-278, 3 SCHWARTZ).

<sup>27</sup> *H.E.III, 36, 11* (278, 13-16 SCHWARTZ).

<sup>28</sup> Vgl. dazu SCHOEDEL, Briefe 354-356.



#### (4) Die Zeugen des Euseb für Ignatius und die Ignatianen

Schließlich gibt Euseb., *H.E.III*, 36, 12-15 noch die letzten Quellen seines Wissens preis, indem er Irenäus (*Adv.haer.V*, 28, 4; vgl. auch Euseb., *H.E.V*, 8, 9) und Polykarp (*Polyc., Phil.9.13*) als Zeugen für die Ignatianen benennt. Der historische Wert dieser Zeugen wurde schon an entsprechender Stelle weiter oben beurteilt. Die Notiz des Origenes in den *Lukashomilien* scheint Euseb nicht zu kennen. Dies ist deshalb bemerkenswert, weil der Pamphilos-Schüler Euseb in der Origenes-Bibliothek zu Cäsarea sein halbes Leben verbracht hat und auch mit der literarischen Hinterlassenschaft des Origenes eingehend beschäftigt war<sup>29</sup>. Ein Argument gegen das Zeugnis des Origenes läßt sich freilich aus diesem Negativbefund nicht gewinnen, zumal man nicht mit absoluter Sicherheit behaupten kann, daß die *Lukashomilien* des Origenes auch tatsächlich in der Bibliothek zu Cäsarea vorhanden waren<sup>30</sup>.

### 5.2. Der historische Wert der eusebianischen Angaben

Aus den weiter oben angegebenen Daten lassen sich bereits die Quellen Eusebs rekonstruieren. Man hat einmal mit der Vorlage einer *antiochenischen* Bischofsliste zu rechnen, in welcher die ersten Positionen nach Petrus mit Euodius, Ignatius und Heron besetzt waren. Weiterhin kennt Euseb die Ignatianen selbst, das Zeugnis des (interpolierten) Polykarpbriefes, sowie das Irenäus-Zitat im V.Buch von *Adversus haereses*. Ein erster Vergleich der *Chronik* mit der *Kirchengeschichte* vermittelt weiterhin den Eindruck, daß sich Euseb in der *Chronik* zusätzlich auf Material gestützt hat, das ihm sowohl für die *Ordination* des Ignatius, wie für dessen *Martyrium* äußerst präzise Informationen geliefert haben muß. Das folgende Kapitel widmet sich deshalb zunächst der Frage, ob Euseb tatsächlich über die oben genannten Quellen hinaus zusätzliche

<sup>29</sup> Hat möglicherweise Euseb selbst im Rahmen seiner bibliothekarischen Tätigkeit zu Cäsarea den Text der *sechsten Lukashomilie* des Origenes redigiert und die Glosse eingefügt? Den Vorgang könnte man sich so vorstellen, daß eine nur als *Paragrammaton* gedachte Notiz vom Rand (*e latere*) in das Textcorpus gelangt ist; vgl. dazu PÖHLMANN, Einführung in die Überlieferungsgeschichte und in die Textkritik der antiken Literatur. Bd.1. Altertum (Darmstadt 1994) 77.85.

<sup>30</sup> Allzu viel Vertrauen sollte man dem Fragment des *Hieronymus-Briefes* an Paula und Eustochium wohl nicht entgegenbringen, das ein Verzeichnis der Schriften des Origenes (mit den *Lukashomilien*) enthält, welches wiederum auf ein Verzeichnis Eusebs zurückgehen soll, das er im 3. Buch der verlorengegangenen *Vita Pamphili* herausgegeben hat (vgl. HARNACK, Überlieferung 333-334; auf den Seiten 334-336 ist auch das Verzeichnis des Hieronymus abgedruckt).

Informationen besessen hat. Diese Frage ist, wie zu zeigen sein wird, unmittelbar mit dem sogenannten *Formproblem der Chronik* verbunden.

### 5.2.1. Die ignatianischen Daten der Chronik und das Formproblem der Chronik

Da die *Chronik* des *Euseb* im Original nicht mehr zur Verfügung steht und nur in einer *armenischen* Version des 6.Jhs.<sup>31</sup>, sowie der lateinischen Bearbeitung des *Hieronymus*<sup>32</sup> (und einzelnen griechischen und syrischen Fragmenten<sup>33</sup>) überliefert wurde, bestand selbstverständlich in der Forschungsgeschichte von jeher ein vornehmliches Interesse an der Rekonstruktion des *eusebianischen* Originals. Allerdings ergaben die einzelnen Untersuchungen höchst unterschiedliche und teilweise äußerst kontroverse Ergebnisse. Dies liegt vor allem daran, daß sich das Problem der Textrekonstruktion nicht ausschließlich als ein textkritisches Problem darstellt, sondern speziell als ein graphisches. Das sogenannte »Formproblem der Chronik« kann man deshalb kurzgefaßt als Frage nach dem originalen *Layout* der *Chronik* auffassen<sup>34</sup>. Um einen Eindruck von der Komplexität der Fragestellung zu gewinnen, empfiehlt es sich, die Folio-Abbildungen der einzelnen *Codices* bei Caspar und

---

<sup>31</sup> Zur Textgeschichte und den einzelnen Editionen der *armenischen* Manuskripte vgl. MOSSHAMMER, Chronicle 41-60. Die beste Edition hat KARST, Die Chronik des Eusebius = GCS Eusebius V (Leipzig 1911) vorgelegt, dessen *Drei-Quellentheorie* aber nicht rezipiert worden ist. KARST war davon ausgegangen, daß in der *armenischen* Version drei Quellen auszumachen sind: (1) eine *armenische* Übersetzung, die um 600 von der 1. Edition der *Chronik Eusebs* angefertigt worden war, (2) eine *syrische* Version der gleichen Edition der *Chronik* und (3) eine *syrische* Version der 2. Edition der *eusebianischen Chronik*. Seit FOTHERINGHAM und HELM kann man aber mit Sicherheit ausschließen, daß *Euseb* seine *Chronik* in zwei grundsätzlich verschiedenen Editionen vorgelegt hat, und dies war die Voraussetzung der These von KARST: vgl. dazu MOSSHAMMER, Chronicle 60-63.

<sup>32</sup> Diese *hieronymianische* Übersetzung und Überarbeitung enthält allerdings nicht die durch den *Armenier* erhaltene und für das Verständnis der *Chronik* äußerst wichtige *quellenkritische* Einleitung *Eusebs*; vgl. dazu CASPAR, Bischofsliste 218 mit Anm.1.

<sup>33</sup> Am bedeutsamsten sind die griechischen Fragmente aus der byzantinischen Chronographie des *Georgius Syncellus* (hg. von MOSSHAMMER [Leipzig 1984]). Zu den syrischen Fragmenten vgl. KESELING, Die Chronik des Eusebius in der syrischen Überlieferung, in: OrChr 23 (1927) 23-48.223-241 und OrChr 24 (1927) 33-56.

<sup>34</sup> MRAS, Nachwort zu den beiden letzten Ausgaben der Chronik des Hieronymus, in: Wiener Studien 46 (1928) 201, nannte dies »die technische Seite des Problems«.

Mosshammer zu studieren<sup>35</sup>. Geht man von der Textdarstellung der *hieronymianischen Chronik* aus (für unsere Zwecke eingeschränkt auf die *römische Kaiserzeit*), dann ergibt sich folgendes Bild:

Im Mittelteil jeder Seite befindet sich eine geschlossene Textkolumne, die den historischen Stoff enthält und deshalb (seit Scaliger<sup>36</sup>) gewöhnlich *spatium historicum* genannt wird. Links und rechts neben der historischen Kolumne erscheinen die sogenannten *fila regnorum* und die *Olympiadenzählung*, wobei die Angaben der Olympiaden, sowie der Regierungsjahre der *römischen* Kaiser *links* außen herunterlaufen, die Regierungsjahre der *alexandrinischen* Herrscher (das ist für unseren Zeitraum lediglich die Regierungszeit von *Kleopatra*), wie jene der *jüdischen* Herrscher *rechts* vom *spatium historicum*. Im 15. Jahr der Regierungszeit *Oktavians* (*Chron. CLXXXVII Olymp.*) endet die *alexandrinische* Zählung und mit dem Triumph des *Titus* über die Juden im zweiten Regierungsjahr *Vespasians* (*Chron. CCXII Olymp.*) dann auch die *jüdische*, so daß ab 70 n. Chr. die rechte Spalte neben dem *spatium historicum* ohne weitere Eintragungen auskommt.

Insgesamt ergibt sich das Problem, in welcher Weise im *eusebianischen Original* die historischen Notizen dem chronologischen System der *Chronik* zugeordnet waren. Waren tatsächlich die einzelnen historischen Notizen, wie die lateinische Überarbeitung des *Hieronymus* vorgibt, auch in der Urfassung des *Euseb* schon relativ exakt dem *Olympiadenschema* und den *fila regnorum* zugeordnet, so daß sich für jede historische Eintragung ein bestimmtes Datum am Rande ablesen ließ, oder verhielten sich die Eintragungen zum chronologischen Rahmenwerk wesentlich flexibler als es die *hieronymianische* Fassung errahnen läßt?

### *Das Formproblem der Chronik in der Forschungsgeschichte*

Die Forschungsgeschichte<sup>37</sup> läßt sich relativ übersichtlich in vier Phasen einteilen. Die *erste Phase* setzt mit den Untersuchungen von Eduard

<sup>35</sup> CASPAR, Bischofsliste: Tafel I (1-3), im Anhang der Buchausgabe; MOSSHAMMER, Chronicle 22-26; vgl. dazu auch MOSSHAMMER, Chronicle 65-83.

<sup>36</sup> Zur Arbeit von SCALIGER (1540-1609) vgl. MOSSHAMMER, Chronicle 38-41.

<sup>37</sup> Ein ausgezeichnete Forschungsbericht findet sich bei MOSSHAMMER, Chronicle 37-65.

Schwartz<sup>38</sup> ein, der mit seinen provozierenden Thesen den Forschergeist seiner Kollegen erst so recht herausgefordert hatte<sup>39</sup>; es folgen in der *zweiten Phase* die kritischen Editionen von Fotheringham und Helm<sup>40</sup>, die die alte, und vom Herausgeber Schoene selbst als unzulänglich empfundene Edition<sup>41</sup> ersetzten, und (als Reaktion auf Schwartz) in der *dritten Phase* die Studie von Caspar<sup>42</sup>. Die Kontroverse zwischen Caspar und Helm und die darauf folgende allgemeine Rezeption der Helm'schen Thesen kennzeichnen schließlich die *vierte Phase*<sup>43</sup>.

---

<sup>38</sup> SCHWARTZ, Die Königslisten des Eratosthenes und Kastor mit Exkursen über die Interpolationen bei Africanus und Eusebios, in: AGWG 40 (1895); DERS., Eusebius Werke. II.Bd. Die Kirchengeschichte = GCS Eusebius II,3 (Leipzig 1909) CCXV-CCXLVIII; DERS., Eusebios von Caesarea 1370-1439.

<sup>39</sup> Zuvor hatte allerdings schon MOMMSEN mit seiner Entdeckung des *Cod. Oxoniensis Bodleian. Mscr. Lat. auct. T.II.26* aus dem 5.Jh. und seiner Untersuchung über das armenische *Etschmiadzin-Manuskript* (vgl. MOMMSEN, Die älteste Handschrift der Chronik des Hieronymus, in: Hermes 24 [1889] 383-401) den Grundstein für alle nachfolgenden Editionen und Studien gelegt; vgl. dazu MOSSHAMMER, Chronicle 49-51.

<sup>40</sup> FOTHERINGHAM, Eusebii Pamphili Chronici Canones latine vertit adauxit ad sua tempora produxit S. Eusebius Hieronymus (London 1923). HELM, Eusebius Werke. VII. Band. Die Chronik des Hieronymus. Hieronymi Chronicon. 1.Teil. Text = GCS Eusebius VII/1 (Leipzig 1913); 2.Teil. Lesarten der Handschriften und quellenkritischer Apparat zur Chronik = GCS Eusebius VII/2 (Leipzig 1926). Beide Bände sind inzwischen durch die zweite und dritte ebenfalls von HELM besorgte Auflage = GCS Eusebius VII (Berlin 1956/1984) überholt.

<sup>41</sup> Eusebi Chronicorum libri duo, Vol.I, Eusebi Chronicorum liber prior. Armeniam versionem latine ad libros manuscriptos recensuit H. Petermann. Graeca fragmenta collegit et recognovit, appendices chronographias sex adiecit A.Schoene (Berlin 1875). Vol.II, Eusebi Chronicorum Canonum quae supersunt, edidit A. Schoene. Armeniam versionem latine factam e libris manuscriptis recensuit H. Petermann. Hieronymi versionem e libris manuscriptis recensuit Alfred Schoene. Syriam epitomen latine factam e libro Londinensi E.Roediger (Berlin 1866). Schoene konnte zwar die von ihm geplante neue Edition nicht mehr herausbringen, aber immerhin seine Forschungsergebnisse in einer eigenen Monographie festhalten: SCHOENE, Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus (Berlin 1900); vgl. dazu MOSSHAMMER, Chronicle 51-54.

<sup>42</sup> CASPAR, Die älteste römische Bischofsliste. Kritische Studien zum Formproblem des eusebianischen Kanons sowie zur Geschichte der ältesten Bischofslisten und ihre Entstehung aus apostolischen Sukzessionsreihen (Hildesheim 1975 = Berlin 1926).

<sup>43</sup> HELM, Eusebius' Chronik und ihre Tabellenform, in: APAW.PH 1923 (Berlin 1924) 1-56; HELM, Die neuesten Hypothesen zu Eusebius' (Hieronymus') Chronik, in: SPAW.PH 1929 (Berlin 1929) 371-408; HELM, Die Chronik des Hieronymus (GCS Eusebius VII) IX-XLVI. Vgl. MOSSHAMMER, Chronicle 1-83, und BARNES, Constantine and Eusebius 106-125.337-346.

### 1. Phase: Die Provokation durch Eduard Schwartz

Eduard Schwartz, der bereits auf die durch Fotheringham als Faksimile herausgegebene Handschrift der Bodleian Library (*Cod. Oxoniensis Bodleian. Mscr. Lat. auct. T.II.26*) zurückgreifen konnte<sup>44</sup>, ging davon aus, daß weder der *Armenier*, noch *Hieronymus* das *eusebianische Original* oder wenigstens eine Abschrift davon besessen haben, sondern bereits eine vollständig überarbeitete Version, die mit der *Chronik* des *Euseb* nicht mehr viel gemein hatte und, wie Schwartz meinte, von einem *Dilettanten* verfaßt worden sei, »der von wissenschaftlicher Chronologie auch nicht die Anfangsgründe verstanden hat«<sup>45</sup>. Die Schwartz'sche Argumentation lief letztlich auf einen Freispruch des *Euseb* hinaus, wobei für Schwartz gerade der Vergleich mit der *Kirchengeschichte* »die wuchtigsten Beweise«<sup>46</sup> erbrachte. Vor allem der unterschiedliche Umgang mit den Bischofslisten in *Kirchengeschichte* und *Chronik* war für Schwartz ein wichtiges Indiz für die Richtigkeit seiner These, denn Schwartz stellte durchaus zu Recht fest, daß die Angaben der *Chronik* in Bezug auf die Bischofslisten von *Rom* und *Alexandrien* im Vergleich zur *Kirchengeschichte* wesentlich präziser sind und deshalb den Verdacht erwecken, daß diese Präzisierungen willkürlicher Natur sind, zumal offene Widersprüche zur *Kirchengeschichte* zutage treten. Mit den Bischofslisten von *Antiochien* und *Jerusalem* sei der nacheusebianische (und vorhieronymianische) Verfasser der *Chronik* nach Schwartz sogar sogar besonders unwissenschaftlich verfahren:

»Dieser Dilettant hat sich auch nicht geschaut, die antiochenische Bischofsliste mit fiktiven Daten auszustaffieren, obgleich die *Kirchengeschichte* bezeugt, daß E. nur eine Namenreihe ohne Daten hatte. Ebenso steht es mit der Liste der Bischöfe von Jerusalem«<sup>47</sup>.

Die Ursache für diese chronologischen Widersprüche sieht Schwartz darin, daß das ganze chronologische System, wie es in der *hieronymianischen Chronik* vorliegt, eben nicht auf *Euseb* selbst zurückgeht, sondern auf den nacheusebianischen Redaktor:

---

<sup>44</sup> FOTHERINGHAM, The Bodleian Manuscript of Jerome's Version of the Chronicle of Eusebius (Oxford 1905). Dieses Manuskript gilt neben den Handschriften der sogenannten S-Klasse als das wichtigste und beste Zeugnis für die *hieronymianische Chronik*; vgl. dazu HELM, Die Chronik des Hieronymus (GCS Eusebius VII) IX-X.

<sup>45</sup> SCHWARTZ, Eusebios von Caesarea 1383.

<sup>46</sup> SCHWARTZ, Eusebios von Caesarea 1382.

<sup>47</sup> SCHWARTZ, Eusebios von Caesarea 1383.

»Die Eigentümlichkeit der mit den Olympiaden verklammerten *filaregnorum* besteht darin, daß sie jedes Jahr verzeichnen, einerlei ob es ein historisches Datum trägt oder nicht. Man könnte sich diese schematische Raumverschwendung gefallen lassen, wenn sie nicht eine bedenkliche Folge hätte, die nämlich, daß jede historische Notiz auf ein bestimmtes Jahr bezogen werden muß ... Gerade dieser Zwang aber, jede Notiz auf ein bestimmtes, in Olympiaden und Kaiserjahren ausgedrücktes Datum zu beziehen, erzeugt eine Pseudoakribie schlimmster Art, die die Eigentümlichkeiten des überlieferten Materials mit pedantischer Brutalität verwischt. Die kirchengeschichtliche Tradition gab nun einmal sehr wenig bestimmte Daten her; Euseb klagt darüber mit beredten Worten in der Vorrede der KG und hütet sich in den chronologischen Angaben, die er in die KG aufnimmt, eine größere Akribie zu entfalten, als die Überlieferung ihm erlaubt. Soll man wirklich glauben, daß er in der Chronik den umgekehrten Grundsatz befolgt und sie so eingerichtet hat, daß er fortwährend gezwungen war, unbestimmte Daten in bestimmte zu verwandeln?<sup>48</sup>«

Nach Schwartz stellten *Eusebs* *Χρονικοὶ κανόνες* überhaupt »kein kunstvoll geschriebenes Tabellenwerk« dar, sondern »eine Sammlung von Notizen, auch kurzen Excerpten in chronologischer Folge«<sup>49</sup>. Diese Sammlung sei aber »bis zur Unkenntlichkeit entstellt« worden und deshalb »unwiederbringlich verloren«<sup>50</sup>. Das Problem konkretisierte sich damit in der von Schwartz zu Recht aufgeworfenen Frage, ob man die exakte Zuordnung der aufgelisteten historischen Ereignisse zu bestimmten Kaiserjahren oder Olympiaden bereits als das Werk *Eusebs* oder als »nacheusebianische Mache«<sup>51</sup> zu betrachten habe.

## 2. Phase: Die Editionen von Fotheringham und Helm

Mit den Editionen von Fotheringham und Helm waren die Grundlagen für eine sorgfältige Überprüfung der forschungsgeschichtlichen Thesen, wie auch für die Entwicklung neuer Ansätze geschaffen worden. Auf der Grundlage seiner durchwegs soliden Arbeitsergebnisse veröffentlichte Helm dann auch in einem Aufsatz<sup>52</sup> seine Thesen über die Originalgestalt der *eusebianischen* Chronik. Helm ging von der Beobachtung aus, daß der *armenische* Text der *Chronik*, die *Chronik* des *Hieronymus*

<sup>48</sup> SCHWARTZ, Kirchengeschichte (GCS Eusebius II/3) CCXXXIV-CCXXXV.

<sup>49</sup> SCHWARTZ, Kirchengeschichte (GCS Eusebius II/3) CCXLVIII.

<sup>50</sup> SCHWARTZ, Eusebios von Caesarea 1379.

<sup>51</sup> SCHWARTZ, Kirchengeschichte (GCS Eusebius II/3) CCXLII; vgl. die Replik von CASPAR, Bischofsliste 141.

<sup>52</sup> HELM, Eusebius' Chronik und ihre Tabellenform, in: APAW.PH 1923 (Berlin 1924) 1-56.

und auch die Auszüge bei *Synkellos* dasselbe Text-Material enthalten, aber in unterschiedlicher Reihenfolge. Helm erklärte sich dies so, daß der historische Stoff im *eusebianischen* Original nicht in *einer* geschlossenen Textkolumne, sondern in *zwei* oder sogar *mehreren* Kolumnen angeordnet war, wobei er auf *Hieronymus*, den ersten Bearbeiter der *Chronik*, verweisen konnte, der ja in seiner Einleitung angemerkt hatte, daß es ihm schwer gefallen sei, die Eintragungen der *Chronik* in der richtigen Reihenfolge zu lesen<sup>53</sup>. Dies konnte nach Helm aber nur dann ein Problem sein, wenn der Stoff in mehreren, parallel verlaufenden Spalten angeordnet war, wodurch die Zuordnung und Kombination der einzelnen Daten nicht immer zweifelsfrei möglich war. Bevor die Helm'sche These detaillierter besprochen und vor allem auf die *ignatianischen Eintragungen* angewendet werden kann, muß zuvor noch die These von Caspar erläutert werden.

### 3. Phase: Die Rekonstruktion von Erich Caspar

Caspar präsentierte nahezu zeitgleich mit Helm seine Studie über das *Formproblem des eusebianischen Kanons und die ältesten Bischofslisten*. Caspars Entwurf stand noch ganz unter dem Eindruck der Arbeiten von Schwartz. Einerseits wollte Caspar *mit* Schwartz die Widersprüche, Ungenauigkeiten und absurden Datierungen der *Chronik* keinesfalls auf *Euseb* selbst zurückführen, andererseits wollte er *anders als* Schwartz dennoch den Versuch wagen, das Original wiederherzustellen. Auch Caspars Kritik bezog sich zunächst auf die Darstellungsweise der geschichtlichen Ereignisse in der *Chronik*, d.h. präziser gesprochen auf die Darstellungsweise im zweiten Teil der *Chronik* ab dem zweiten Regierungsjahr des Perserkönigs *Darius*<sup>54</sup>. Dieser zweite Teil, der unter anderem die Kaiserzeit behandelt, also den für unsere Untersuchung relevanten Zeitraum, unterscheidet sich vom ersten Teil der *Chronik* dadurch, daß die doppelseitige Anordnung des Textmaterials aufgegeben und in eine einseitige Anordnung verwandelt wurde. In diesem zweiten Teil werden weiterhin, wie schon erwähnt, die Ereignisse der Kirchen- und Profangeschichte in einer geschlossenen Textkolumne aneinandergereiht und können dadurch dem chronologischen Rahmenwerk relativ exakt zugeordnet werden. Dazu bemerkt Caspar:

<sup>53</sup> *Hieron., Chron.praef.* (4-5 HELM).

<sup>54</sup> *Chron. LXV Olymp.* (105,20-106,1 HELM)

»Diese Anordnung unterliegt annalistischen Zwängen und führt zwangsläufig zu jener Pseudoakribie, die Schwartz kritisiert hatte<sup>55</sup>«.

Caspar selbst rechnet deshalb mit einer grundlegenden Umgestaltung des zweiten Teils durch *Hieronimus*, glaubt aber die Darstellungsweise des *eusebianischen Kanons* noch rekonstruieren zu können. Caspars Rekonstruktion stützt sich im wesentlichen auf die Hypothese, daß der zweite Teil im Original ähnlich wie der erste Teil aufgebaut war und daß der erste Teil ursprünglich eine flexiblere Darstellungsweise aufwies als dies die *hieronymianische Chronik* (in den Editionen) zu erkennen gibt.

»Auch im >zweiten Teil< hat man sich die Notizen ursprünglich nicht, wie in der entstellenden hieronymianischen Bearbeitung, in ein starres Annalenschema gezwängt vorzustellen, sondern es hat auch hier (wie im ersten Teil/ TL) jene geschmeidige Anordnung geherrscht, welche durch Typendifferenzierung und besondere Zeilenführung die Einträge der beiden spatia historica von der Determinierung durch die einzelnen Jahresreihen der fila freizuhalten vermochten«<sup>56</sup>.

Caspar versuchte dies durch seine Analyse der in den Manuskripten enthaltenen Differenzierungen (Schriftgröße, Farbe usw.) und Gliederungszeichen (Virgulae, aber auch andere graphische Symbole) nachzuweisen und kam zu dem Ergebnis:

»In großen Zügen läßt sich nunmehr das ursprüngliche Bild des eusebianischen Kanons auch in den späteren Partien - mit doppelseitiger Anordnung je eines spatium historicum für heilige und profane Geschichte in einem festen, nach bestimmten Regeln Zeile für Zeile jahrweise fortschreitenden Rahmen, aber mit autonomer, nicht an die Jahreszeilen des Rahmens gebundener Zeilenführung der Notizen - aus der Entstellung der hieronymianischen Bearbeitung wiederherstellen«<sup>57</sup>.

Was bedeutet dies aber beispielsweise für die Bischofsnotate? Die Bischofsnotate waren nach Caspar in einem eigenen *spatium historicum* für Kirchengeschichte untergebracht, könnten also durchaus weiter oben oder unten auf der entsprechenden Seite eingetragen gewesen sein. Die Eintragungen der beiden spatia historica für Kirchen- und Profangeschichte sind dann später (durch Hieronymus), so die These, in einer Spalte zusammengefaßt, also ineinandergeschoben worden. Da aber die historischen Notizen durch das chronologische Rahmenwerk eindeutig fixiert werden, obwohl diese Notizen ursprünglich auf dem Blatt anders

<sup>55</sup> CASPAR, Bischofsliste 37.

<sup>56</sup> CASPAR, Bischofsliste 287-288.

<sup>57</sup> CASPAR, Bischofsliste 288.



verteilt waren, könne man den chronologischen Angaben kein Vertrauen entgegen bringen. Außerdem sei nach Caspar auch die ursprüngliche Zuordnung nur eine vergleichsweise approximative gewesen, da die »autonome Zeilenführung« ohnehin dafür gesorgt haben soll, daß die Eintragungen nur ungefähr in Beziehung zur Profangeschichte und auch zur Olympiadenzählung standen. Setzt man also die These von Caspar voraus, dann könnte sich im *eusebianischen* Kanon die Notiz über die Kreuzigung *Simons* zusammen mit der Notiz über das Martyrium des *Ignatius* etwa auf gleicher Höhe mit den Eintragungen über die Verfolgung unter *Trajan* und dem Briefwechsel zwischen *Trajan* und *Plinius* im *spatium historicum* für Profangeschichte befunden haben. Caspars Thesen zum Formproblem sind seinerzeit sowohl positiv<sup>58</sup>, als auch äußerst kritisch aufgenommen worden<sup>59</sup>.

### *Die Rekonstruktion von Helm*

Vor allem aber die kritischen Anmerkungen von Rudolf Helm, die er in seiner Besprechung von Caspars Arbeit (1929) vorgetragen und in der Einleitung zur 2. Auflage der *Chronik des Hieronymus* (1956) wiederholt hat<sup>60</sup>, haben Caspars These definitiv diskreditiert. Helms Einwände gegen die These von Caspar können hier im einzelnen nicht reproduziert werden. Es genügt auch darauf zu verweisen, daß Helm (gegen Caspar und auch Schwartz) nachweisen konnte, daß man das chronologische System der *Chronik* und damit auch einzelne, relativ exakte Datierungen von schlichtweg undatierbaren Daten durchaus auf *Euseb* selbst zurückführen kann<sup>61</sup>. Andererseits haben die Untersuchungen von Helm (ganz im Sinne Caspars) *Euseb* auch wieder weitgehend entlastet, da nach Helm die ursprüngliche Anordnung des Materials durch *Euseb* durchaus eine gewisse chronologische Flexibilität ermöglicht haben soll. Helm

<sup>58</sup> Vgl. die Rezensionen von CAPELLE, in: RBen 39 (1927) 372-374; DELEHAYE, in: AnBoll 46 (1928) 162-164; DRAGUET, in: RHE 24 (1928) 133-142.

<sup>59</sup> Vgl. MRAS, Nachwort 200-215, und auch KLAUSER, Die Anfänge der römischen Bischofsliste, in: JAC Ergbd.3 (Münster 1974) 122, der sich aber zum Problem sehr zurückhaltend äußert: »Daß die Forschungsergebnisse derartig schwanken konnten, muß doch wohl, so vermutet man unwillkürlich, letzten Endes daran liegen, daß hier eben Fragen angeschnitten sind, von denen ein großer Teil einer schlechthin zwingenden Lösung überhaupt nicht mehr zugeführt werden kann«.

<sup>60</sup> HELM, Die Chronik des Hieronymus (GCS Eusebius VII) IX-XLVI.

<sup>61</sup> Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang auch der zuletzt erschienene Aufsatz von ADLER, Eusebius' Chronicle and its Legacy, in: Eusebius, Christianity, and Judaism, hg. von ATTRIDGE/ HATA = StPB 42 (Leiden 1992) 467-491.

verweist in diesem Zusammenhang nachdrücklich darauf, daß zahlreiche Notizen dem Leser ohnehin durch die Art ihrer Präsentation verraten haben, daß eine exakte Datierung gar nicht beabsichtigt war<sup>62</sup>. Dies zeige sich beispielsweise auch an verschiedenen Bischofsnotaten der *Chronik*. Bemerkenswert ist, daß sich *im Ergebnis* durchaus Übereinstimmungen zwischen Caspar und Helm beobachten lassen. Denn es spielt für die Beurteilung chronologischer Fragen eigentlich keine Rolle, ob man wie Caspar für derartige Eintragungen eine »autonome Zeilenführung« reklamiert oder wie nahezu alle Forscher seit Helm die Auffassung vertritt, daß diese Notate in eigenen, nebenherlaufenden Spalten verzeichnet worden sind, also wiederum nur *grosso modo* zu bestimmten Ereignissen und Daten gestellt waren<sup>63</sup>. Dies bedeutet letztlich für die *Ignatius* betreffenden Notate, daß *Euseb* die Ordination des *Ignatius* ungefähr in die Regierungszeit *Vespasians* gesetzt und das *ignatianische Martyrium* irgendwie mit den Verfolgungen unter *Trajan* verbunden hat. Genauer sollte man der *Chronik* des *Euseb* (*Hieronymus*) unter historiographischen Gesichtspunkten nicht entnehmen. Dies zeigen auch verschiedene Beispiele, die Helm in seiner Einleitung zur *Chronik* angeführt hat, um die These zu illustrieren, daß in der Originalfassung der *Chronik* noch verschiedene, nebenherlaufende Spalten vorhanden waren, die später miteinander verschränkt worden sind. Unter anderem bietet Helm auch ein Beispiel, das die *ignatianische Chronologie* betrifft:

»So erklärt es sich auch, daß bei Synkellos 342<sup>a</sup> (646,18) unter der Überschrift Εὐσεβίου die Angaben Hier.187<sup>a</sup> 188<sup>abdghi</sup> mit einer Ausnahme in der Reihenfolge des Hier. sich finden, dagegen dann plötzlich 186<sup>f</sup> der Bischof Ignatius von Antiochia angehängt ist, der offenbar für sich und, wie ich aus Wahrscheinlichkeitsgründen vermute,

<sup>62</sup> Vgl. die polemische Kritik von HELM, Die neuesten Hypothesen 379: »Wir sagen, die Notizen sind fest datiert bis auf diejenigen, deren Inhalt das verbietet; C. (Caspar/ TL) sagt: Die Notizen sind undatiert bis auf diejenigen, deren Inhalt das als selbstverständlich verlangt. Welche von beiden Auffassungen ist wohl natürlicher bei einem Werk, das ein derartiges Zahlengerüst mitschleppt?«.

<sup>63</sup> Vgl. HELM, Die Chronik des Hieronymus (GCS Eusebius VII) XXVIII-XXXVIII. Zu diesen Problemen vgl. zuletzt MOSSHAMMER, Chronicle 1-83. MOSSHAMMER stimmt der HELM'SCHEN These von den nebeneinander herlaufenden Eintragungen zu (vgl. MOSSHAMMER, Chronicle 81) und hat sich ebenfalls an einer hypothetischen Rekonstruktion versucht, und zwar am Beispiel der *Olympiaden* LXXVII - LXXIX; vgl. dazu dessen Darstellung auf Seite 27 (mit den Erklärungen Seite 82-83).

am meisten rechts in den Kolumnen gestanden hat, so daß man beim Heruntergehen in den Spalten auf diese Notiz zuletzt stieß<sup>64</sup>.

Dieses Beispiel zeigt, wie sehr die *vorliegende* Textanordnung die *ursprüngliche* verfälscht. Aus dem Vergleich der Textanordnung bei *Hieronymus* und *Synkellos* ergibt sich, daß erst die Verschränkung der einzelnen Kolumnen die chronologische Fixierung auf ein bestimmtes Regierungsjahr und wahrscheinlich auch auf eine bestimmte Olympiade bewirkt hat. Die Frage, auf welcher Höhe in der rechten Spalte sich diese Notiz befunden haben könnte, ist deshalb kaum mehr zu beantworten. Möglicherweise war die Eintragung einfach in die Mitte des Abschnitts, der die Regierungszeit *Vespasians* repräsentierte, gestellt, jedenfalls dürfte die *Ordination* des *Ignatius* nur recht allgemein der Ära *Vespasians* zugeordnet gewesen sein. Denn die Tatsache, daß die *Ordination* des *Ignatius* bei *Hieronymus* noch ins Vierkaiserjahr gesetzt ist, bei *Synkellos* hingegen als Anhang zur Regierungszeit *Vespasians* folgt, läßt sich doch wohl nur so erklären, daß die Angabe im Original zeitlich unbestimmt war. Interessanterweise existiert auch eine Rekonstruktion desjenigen Textes, in dem die Eintragung des *ignatianischen Martyriums* zu finden ist. Denn in seinem »Exkurs zur Alexandrinerliste«<sup>65</sup> hat Helm versucht, am Beispiel der Eintragung für den *alexandrinischen* Bischof *Primus* die ursprüngliche Anordnung der Bischofsnotate für die *Alexandriener* wiederherzustellen. Im Rahmen dieser Textrekonstruktion begegnet *zufällig* auch die *Ignatius*-Notiz<sup>66</sup>. Helm geht davon aus, daß im Original die Bischöfe der *antiochenischen* Liste rechts von der Hauptmasse der historischen Angaben aufgeführt waren - dies sieht er durch die Anordnung der Bischöfe im *Armenier* bestätigt -, die *alexandrinischen* Notate dagegen links davon. Den Vorgang, wie es (in der hieronymianischen Chronik) zu der Datierung der *Ordination* des *Primus* unter *Trajan VIII* kam, erklärt Helm folgendermaßen:

»Hier. nahm auch hier (wie bei seinem Amtskollegen Kerdon/ TL) nach dem Erdbeben zunächst die Alexandrinernotiz, schloß dann das Martyrium des Simon und Ignatius an und endete mit der Pliniusnotiz; der Arm. setzte das Erdbeben rechts zum J.2123, brachte dann die Martyrien und die Pliniusnotiz dahinter quer über die ganze Seite und ließ den Alexandrinerbischof an seiner richtigen Stelle zum Schluß«<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> HELM, Die Chronik des Hieronymus (GCS Eusebius VII) XXXVIII.

<sup>65</sup> HELM, Die neuesten Hypothesen 404-407.

<sup>66</sup> Vgl. die Textdarstellung bei HELM, Die neuesten Hypothesen 405.

<sup>67</sup> HELM, Die neuesten Hypothesen 405.

Natürlich beruhen solche Rekonstruktionen auf hypothetischen Annahmen über die Originalgestalt des Werkes, doch insgesamt, dies hat die Rezeption der Helm'schen Hypothese gezeigt<sup>68</sup>, gibt es trotz der zahlreichen Unsicherheiten, die die Chronik nach wie vor bietet<sup>69</sup>, keinen Grund, den von Helm beschrittenen Weg wieder zu verlassen. Für die *ignatianischen Bischofsnotate* der Chronik ergibt sich damit folgender Befund:

- (1) *Euseb* hat die Ordination des *Ignatius* ungefähr zur Regierungszeit *Vespasians* notiert;
- (2) Das Martyrium des *Ignatius* wurde von *Euseb* - aus welchen Gründen auch immer - mit der im Briefwechsel zwischen *Trajan* und *Plinius* vorausgesetzten Christenverfolgung in Verbindung gebracht (vgl. die Rekonstruktion von Helm).
- (3) Es läßt sich kein Anhaltspunkt dafür gewinnen, daß *Euseb* zur Abfassungszeit der Chronik in irgendeiner Form präzisere Informationen vorgelegen haben als zur Abfassungszeit der Kirchengeschichte. Weiterhin muß man die Tatsache, daß die Ordination des *Ignatius* unter *Vespasian* in der Kirchengeschichte nicht erwähnt wird, wohl so interpretieren, daß *Euseb* dieses Datum für die Chronik schlichtweg erfunden bzw. - vorsichtiger formuliert - möglichst genau zu berechnen versucht hat.

Geht man also davon aus, daß *Euseb* auch in der Chronik das Gestaltungsprinzip der Kirchengeschichte angewandt hat, nämlich einen Großteil der (kirchengeschichtlichen) Ereignisse ganz einfach unter der Regierungszeit eines Kaisers zu subsumieren<sup>70</sup>, wobei man für die

---

<sup>68</sup> Vgl. die Monographie von MOSSHAMMER (The Chronicle of Eusebius and Greek Chronographic Tradition), die m.E. nach den Arbeiten von HELM als die bedeutendste Untersuchung über die Chronik zu gelten hat.

<sup>69</sup> Bezeichnend ist in dieser Hinsicht HELMS Schlußurteil über die Chronik: »Bei dieser Lage der Dinge ist es klar, daß ein Verlaß auf die Zeitangaben der Chronik nirgends ist, sondern jede einzelne Notiz ein Problem für sich darstellt, bei dem mit dem Irrtum des Verfassers ebenso wie mit seiner uns unbekannten Auffassung hinsichtlich der Genauigkeit chronologischer Fixierungen, ferner mit der Verschiebung der griechischen Abschriften, sodann mit der Nachlässigkeit der Bearbeiter und endlich mit der noch größeren ihrer Schreiber zu rechnen ist, so daß erst der Vergleich mit anderen Zeugnissen Gewißheit schaffen kann. Nimmt man also allein den historisch-chronologischen Standpunkt ein, so war der Gedanke kein glücklicher, eine Weltgeschichte in ein solches Zahlengerüst einzuzwängen. Aber wir haben auch kein Recht, deshalb im Gegensatz zu allen Argumenten Eusebius diesen Gedanken abzuspüren, für den die Vorrede deutlich Zeugnis ablegt« (HELM, Die Chronik des Hieronymus [GCS Eusebius VII] XLV).

<sup>70</sup> Für Eusebs Kirchengeschichte hat HARNACK, Chronologie 19-25, nachgewiesen, daß die Ereignisse in der Regel nicht zu einem bestimmten Kaiserjahr ge-

*Chronik* im Einzelfall durchaus mit relativ präzisen Datierungen innerhalb eines Regierungszeitraumes zu rechnen hat, dann stellt sich schließlich die Frage, ob der von *Euseb* vorgenommenen Synchronisierung des *ignatianischen Martyriums* mit der *Regierungszeit Trajans* irgendeine zuverlässige historische Quelle zugrunde liegt. Die einzige Möglichkeit, dies zu beweisen, besteht aber darin, die Herkunft und Eigenart der *antiochenischen Bischofsliste* näher zu bestimmen, denn nur diese Quelle kann eine solche Information enthalten haben.

### 5.2.2. Die Antiochenische Bischofsliste im Spiegel der Forschungsgeschichte

Aus *Chronik* und *Kirchengeschichte* läßt sich eine *antiochenische Bischofsliste* rekonstruieren, deren Quellen- und Überlieferungswert im Folgenden beurteilt werden soll. Zunächst muß aber die Forschungsgeschichte zu Wort kommen, und dies aus zwei Gründen: *Erstens* hat die Forschung zum Thema relativ eindeutige und überzeugende Ergebnisse vorgelegt. Bedauerlicherweise werden aber diese Fakten in der Ignatiusforschung nur zu gerne übersehen, weshalb eine Wiederholung der wichtigsten Forschungsergebnisse unumgänglich erscheint. *Zweitens* kann man am forschungsgeschichtlichen Entwicklungsgang unmittelbar ablesen, von welchen (hypothetischen) Voraussetzungen beispielsweise Zahn und Lightfoot, die ja bis heute als die *Väter* der traditionellen Datierung der *Ignatianen* gelten, ausgegangen waren.

Selbstverständlich interessiert nur der erste Teil der *antiochenischen Bischofsliste* bis *Philetus*, dem 10. Bischof von Antiochien. Allerdings ist es durchaus sinnvoll, die Untersuchung tatsächlich auf den *ganzen* ersten Teil der Liste zu erstrecken, da der Charakter und die innere Disposition des Listenmaterials teilweise erst durch die zusammenhängende Analyse der ersten zehn Glieder vollends ersichtlich wird. Zur Orientierung wird der erste Teil der *antiochenischen Bischofsliste* wiedergegeben, und zwar in der linken Spalte nach den in der *Chronik* angegebenen *Olympiaden* und *Regierungsjahren* der *fila regnorum* mit einer Umrechnung in die christliche Ära<sup>71</sup>, in der rechten Spalte nach den Angaben der *Kirchengeschichte*.

---

setzt sind, sondern daß *Euseb* die Regierungszeit eines Kaisers insgesamt als Darstellungsrahmen wählt, ohne wiederum innerhalb einer Regierungszeit strikt chronologisch vorzugehen.

<sup>71</sup> Die Umrechnung erfolgt nach SCHWARTZ, *Kirchengeschichte* (GCS Eusebius II/3) CCXL-CCXLI. Die Angabe von jeweils zwei Jahren ergibt sich daraus, daß der Beginn des Jahres, nach dem in der griechischen Chronologie gezählt wird

*Petrus, Euodius, Ignatius, Heron*

*CCV Olymp./ Claudius II/ Agrippa V*: Petrus Apostulus, cum primus Antiochenam ecclesiam fundasset, Romam mittitur etc. (179,7-9 HELM).

*CCV Olymp./ Claudius IV/ Agrippa VII (44/45)*: Primus Antiochiaepiscopus ordinatur Euodius (179,14-15 HELM).

*CCXII Olymp./ Nero XIV bzw. Galba, Otho, Vitellius, Vespasian/ Agrippa XXIV (69/70)*: Antiochiaepiscopus secundus ordinatur Ignatius (186,16-17 HELM).

*CCXXI Olymp./ Trajan X bzw. XI (107/109)*: Ignatius quoque Antiochenae ecclesiae episcopus Romam perductus bestiis traditur. Post quem tertius constituitur episcopus Heron (194,24-195,1 HELM).

*H.E.III,22*: 'Αλλὰ καὶ τῶν ἐπ' Ἀντιοχείας Εὐδόδου πρώτου καταστάντος δεύτερος ἐν τοῖς δηλουμένοις Ἰγνάτιος ἐγνωρίζετο (236,14-15 SCHWARTZ).

*H.E.III,36,2*: καθ' ὃν<sup>72</sup> ἐγνωρίζετο Παπίας, τῆς ἐν Ἰεραπόλει παροικίας καὶ αὐτὸς ἐπίσκοπος, ὃ τε παρὰ πλείστοις εἰς ἔτι νῦν διαβόητος Ἰγνάτιος, τῆς κατὰ Ἀντιόχειαν Πέτρου διαδοχῆς δεύτερος τὴν ἐπισκοπὴν κεκληρωμένος (274,16-19 SCHWARTZ).

*H.E.III,36,15*: καὶ τὰ μὲν περὶ τὸν Ἰγνάτιον τοιαῦτα<sup>73</sup> διαδέχεται δὲ μετ' αὐτὸν τὴν Ἀντιοχείας ἐπισκοπὴν Ἡρῶς (280,20-21 SCHWARTZ).

*Cornelius, Eros, Theophilus*

*CCXXVI Olymp./ Hadrian XII (128/129)*: Antiochiaepiscopus quartus constituitur Cornelius (199,25-26 HELM).

*H.E.IV,20*: καὶ<sup>74</sup> ἐπὶ τῆς Ἀντιοχείων δὲ ἐκκλησίας Θεόφιλος ἔκτος ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐγνωρίζετο.

(also entweder das ägyptische, makedonische oder, was diesen entspricht, das antiochenische Neujahr) auf den ersten Oktober fiel (vgl. SCHWARTZ, Kirchengeschichte [GCS Eusebius II/3] CCXVII).

<sup>72</sup> Καθ' ὃν bezieht sich hier auf Polykarp, wodurch die relative Gleichzeitigkeit von Polykarp, Papias und Ignatius hergestellt wird; zur Interpretation des καθ' ὃν an dieser Stelle vgl. HARNACK, Chronologie 11.

<sup>73</sup> Zuletzt vorangegangen waren die Zeugnisse aus dem Philipperbrief Polykars: Polyc., Phil. 9.13.

<sup>74</sup> Vorangegangen war H.E.IV,19 (nach Eusebs Ausführungen über Justin) die Notiz über die römischen Bischöfe Aniket (mit der Angabe der Amtsdauer) und Soter (mit der Datierung des Amtsantrittes in das 8. Jahr Mark Aurels), sowie über die alexandrinischen Bischöfe Celadion (mit der Angabe der Amtsdauer) und dessen Nachfolger Agrippinus.

CCXXX Olymp./ Antoninus Pius V (142/143): Antiochiaie V constituitur episcopus Eros (202,16-17 HELM).

CCXXXVII Olymp./ Mark Aurel VIII (169/170): Antiochiaie VI episcopus ordinatur Theofilus, cuius plurima ingenii opera extant (205,20-22 HELM).

τέταρτου μὲν τῶν ἐκεῖσε μετὰ Ἡρώνα καταστάντος Κορνηλίου, μετὰ δὲ αὐτὸν πέμπτῳ βαθμῷ τὴν ἐπισκοπὴν Ἐρωτος διαδεξαμένου (368,8-11 SCHWARTZ).

*Maximinus, Serapion, Asklepiades, Philetus*

CCXXXVIII Olymp./ Mark Aurel XVII (177/178): Antiochiaie VII episcopus constituitur Maximinus (207,16-17 HELM).

H.E.IV,24: τοῦτον<sup>75</sup> μὲν οὖν ἑβδομος ἀπὸ τῶν ἀποστόλων τῆς Ἀντιοχείων ἐκκλησίας διαδέχεται Μαξιμῖνος (380,12-13 SCHWARTZ).

CCXLII Olymp./ Commodus XI (190/191): Serapio VIII Antiochiaie episcopus ordinatur (209,19-20 HELM).

H.E.V,19,1: Τῶν δὲ Ἀπολινάριου κατὰ τῆς δηλωθείσης αἵρέσεως μνήμην πεποιῆται Σεραπίων, ὃν ἐπὶ τῶν δηλουμένων χρόνων μετὰ Μαξιμῖνον ἐπίσκοπον τῆς Ἀντιοχείων ἐκκλησίας γενέσθαι κατέχει λόγος (478,21-23 SCHWARTZ).

H.E.V,22: καθ' οὓς<sup>76</sup> καὶ τῆς Ἀντιοχείων ἐκκλησίας ὄγδοος ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ὁ πρόσθεν ἤδη δεδηλωμένος ἔτι τότε Σεραπίων ἐπίσκοπος ἐγνωρίζετο (486,23-25 SCHWARTZ).

<sup>75</sup> Gemeint ist *Theophilus*, dessen Schriften unmittelbar zuvor H.E.IV,24 von Euseb zusammengestellt wurden.

<sup>76</sup> Also zur Zeit des *Commodus*, da unmittelbar zuvor H.E.V,22 der Amtsantritt der Bischöfe *Viktor von Rom* und *Demetrius von Alexandrien* in das 10. Regierungsjahr des *Commodus* datiert wird.

CCXLVII Olymp./ Caracalla I (211/212): Antiochia VIII episcopus constituitur Asclepiades (213,6-7 HELM).

H.E. VI, 11, 4: τῆς δὲ κατ' Ἀντιόχειαν ἐκκλησίας, Σεραπίωνος ἀναπαυσαμένου, τὴν ἐπισκοπὴν διαδέχεται Ἀσκληπιάδης, ἐν ταῖς κατὰ τὸν διωγμὸν ὁμολογίαις διαπρέψας καὶ αὐτός (542,13-15 SCHWARTZ)<sup>77</sup>.

CCXLVIII Olymp./ Macrinus I (218/219): Antiochia X episcopus constituitur Filetus (214,1-2 HELM).

H.E. VI, 21, 2: ἐν τούτῳ<sup>78</sup> δὲ καὶ ἐπὶ τῆς Ἀντιοχείων ἐκκλησίας Ἀσκληπιάδην Φιλητὸς διαδέχεται (568,3-4 SCHWARTZ).

Zahn (1873)<sup>79</sup>/ Harnack (1878)<sup>80</sup>/ Lightfoot (1889)<sup>81</sup>

Die genannten drei Forscher sind deshalb als *eine* forschungsgeschichtliche Gruppe zu betrachten, weil deren Auffassungen über die Chronologie der *antiochenischen* Bischöfe noch ganz jene Unsicherheiten oder, sagen wir besser, vermeintlichen Sicherheiten widerspiegeln, welche durch die von Schoene besorgte Ausgabe der *hieronymianischen Chronik* zwangsläufig provoziert und teilweise auch durch die Überschätzung des *Armeniers* forciert worden sind.

Aus der offensichtlichen Tatsache, daß für die *antiochenische Bischofsliste* - ebenso wie für die Bischofsliste von *Jerusalem/Aelia* - von *Euseb* keine Amtsdauerzahlen der jeweiligen Bischöfe angegeben werden, hat Zahn durchaus zu Recht gefolgert, daß in der *eusebianischen* Vorlage keine Hinweise auf die Amtsdauer der *antiochenischen* Bischöfe enthalten waren<sup>82</sup>. Dies ist insofern bemerkenswert, als die Bischofslisten von *Rom* und *Alexandrien* bekanntlich solche Amtsdauerzahlen bieten. *Eusebs* Listenmaterial für *Antiochien* und *Jerusalem/Aelia* muß also einen etwas anderen Charakter und möglicherweise auch eine andere Herkunft gehabt haben als die beiden übrigen Listen. Dies wird auch durch eine Anmerkung von *Euseb* selbst deutlich, der sich in Be-

<sup>77</sup> Es folgt H.E. VI, 11, 5-6 ein Brieffragment *Alexanders von Jerusalem*, der darin der *antiochenischen* Gemeinde zu ihrem neuen Bischof *Asklepiades* gratuliert.

<sup>78</sup> D.h. zur Zeit des *Alexander Severus* (vgl. H.E. VI, 21, 2).

<sup>79</sup> ZAHN, Ignatius 56-61.

<sup>80</sup> HARNACK, Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus nach Julius Africanus und den späteren Historikern. Nebst einer Untersuchung über die Verbreitung der Passio S. Polycarpi im Abendlande (Leipzig 1878) 1-73.

<sup>81</sup> LIGHTFOOT, AF II, 2, 451-472.

<sup>82</sup> ZAHN, Ignatius 57.



zug auf die Chronologie der *Jerusalem*er Bischöfe ausdrücklich dafür entschuldigt, daß er in Ermangelung präziser Angaben die Bischöfe teilweise *en bloc* aufgeführt habe<sup>83</sup>. Interessanterweise hält *Euseb* eine solche Entschuldigung im Falle *Antiochiens* nicht für angebracht. Zahn erklärt dies damit, daß sich die Verhältnisse der *antiochenischen Kirchengeschichte* für *Euseb* insgesamt weniger kompliziert dargestellt haben<sup>84</sup>. Allerdings kommt auch Zahn zu dem Ergebnis, daß den chronologischen Fixierungen auf bestimmte Jahre keine Bedeutung zukommen kann. Dies gelte sowohl für den Amtsantritt des *Ignatius*, wie auch für das *ignatianische Martyrium*, das weder zum Martyrium des *Simeon*, noch zu den *trajanischen* Verfolgungen, noch zum *Trajan-Plinius*-Briefwechsel »in ein chronologisches Verhältnis gestellt« sei. Zahn gelangt deshalb zu der Auffassung:

»Da die Verfolgung nach ann. Abr. 2123. Traj.10 (p.Chr.107) angesetzt, über ihre Dauer aber nichts gesagt ist, so gewinnt man auch für den Tod des Ignatius keine nähere Bestimmung, als dass er zwischen dem angegebenen Jahr und ann. Abr. 2132. Traj.19 (p.Chr.116) erfolgt ist«<sup>85</sup>.

Als einzig zuverlässiger Zeuge vor und nach *Euseb* gilt Zahn in diesem Zusammenhang lediglich *Origenes* (*In Lc.Hom.VI*), den er als Zeugen für eine *antiochenische* Überlieferung benennt:

»Es bleibt uns als achtungswerthe bis in den Anfang des 3.Jahrhunderts zurückreichende Ueberlieferung der antiochenischen Gemeinde, dass Ignatius zweiter Bischof der früh gestifteten Gemeinde gewesen; und spätestens am Anfang des 4.Jahrhunderts war ebenso ausgemacht, dass

<sup>83</sup> Man vgl. beispielsweise in der *Chronik* (CCXLI *Olymp.* [208,26-209,9 HELM]) die summarische Auflistung von nicht weniger als neun Bischöfen und dazu *Eusebs* Erklärung: »Tantis apud Hierosolymam episcopis constitutis non potuimus discernere tempora singulorum eo, quod usque in praesentem diem episcopatus eorum anni minime saluarentur«.

<sup>84</sup> ZAHN, Ignatius 57: »Er wird sich also durch die im Vergleich zur Geschichte der jerusalemischen Kirche offener daliegende Geschichte der antiochenischen Kirche und ihrer Bischöfe ermächtigt gefühlt haben, die Bischöfe Antiochiens so zu vertheilen, wie er thut. Daher die Unsicherheit und Dunkelheit am Anfang der Reihe«. Mit letzterem meint ZAHN unter anderem die fehlenden chronologischen Angaben in der *Chronik* über das Martyrium des *Ignatius* und den Amtsantritt *Hérons*.

<sup>85</sup> ZAHN, Ignatius 58. Zu der Unsitte, nach den Jahren *Abrahams* zu zitieren vgl. SCHWARTZ, Eusebios von Caesarea 1380, und MOSSHAMMER, Chronicle 70-71. SCHOENE hatte in seiner Edition (Eusebi Chronicorum libri duo [Berlin 1866 und 1875]) die am äußersten linken Rand im Zehn-Jahres-Rythmus angegebenen Jahre *Abrahams* für die ganze Chronik durchgezählt, obwohl in der *Chronik* mit der *ersten Olympiade* diese Zählweise aufgegeben wurde und die Zählung nach *Olympiaden* das neue chronologische Schema bildete.

sein Martyrium in die Zeit der Christenverfolgung unter Trajan falle, welche nicht gleich in den ersten Jahren von dessen Regierung begonnen haben. An diesem chronologischen Stützpunkt zu rütteln, besteht kein Grund; aber er lässt uns völlige Freiheit, in eins der Jahre 105-117 Reise, Briefe und Tod des Ignatius zu legen<sup>86</sup>.

Hatte Zahn noch darauf verzichtet, die Angaben über *Ignatius* im Zusammenhang mit der *antiochenischen Bischofsliste* genauer zu untersuchen, und das heißt eigentlich, darauf verzichtet, die Spur, die ihn (über *Origenes*) auf eine Überlieferung der *antiochenischen* Gemeinde zurückgeführt hatte, weiter zu verfolgen, so konnte schon Harnack (1878), der mit der oberflächlichen Behandlung der *ignatianischen* Chronologie durch Zahn in dieser doch wohl entscheidenden Frage offensichtlich nicht zufrieden war<sup>87</sup>, erste sichere Erkenntnisse über die Herkunft und Eigenart der *voreusebianischen antiochenischen Liste* beibringen.

Harnack war in seiner Studie über »Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus« zu einigen höchst aufschlußreichen Ergebnissen gelangt, die er bedauerlicherweise in der *Chronologie* nicht mehr so deutlich niedergelegt hat, obwohl er (bis auf eine Ausnahme<sup>88</sup>) auch in der *Chronologie* diese Ergebnisse durchaus voraussetzt. Der Ausgangspunkt der Harnack'schen Untersuchung war (durchaus mit Zahn) die Feststellung gewesen, daß die *ignatianische Chronologie* tatsächlich nur auf *Origenes* und *Euseb* zurückgeht und daß erst durch *Euseb* der Name des *antiochenischen Bischofs* mit der Zeit *Trajan's* in Verbindung gebracht worden ist. Diese Beobachtung führte Harnack aber nicht wie Zahn auf irgendeine *antiochenische Überlieferung* zurück, sondern konkret auf die *antiochenische Bischofsliste*, welche, so Harnacks These, im Gegensatz zur *Jerusalemmer Liste* wohl doch »irgend welches chronologisches Material« enthalten haben dürfte<sup>89</sup>. Aus dem Vergleich der *antiochenischen* mit der *römischen Bischofsliste* (nach den Angaben der *Chronik*) hat Harnack schließlich die Überzeugung gewonnen, daß im ersten Teil der *antiochenischen Liste* bis *Philetus* jeweils der Amtsantritt eines *antiochenischen Bischofs* 4 Jahre (berechnet nach dem *Armenier*) nach dem Amtsantritt eines *römischen Bischofs* verzeichnet worden war. Dieses Schema müsse aber, so folgerte Harnack, auf *Africanus* zurückgehen,

<sup>86</sup> ZAHN, Ignatius 60-61.

<sup>87</sup> Vgl. schon die Kritik von HARNACK, Die Zeit des Ignatius 10-11.

<sup>88</sup> Vgl. den Forschungsbericht zu HARNACK (1897) weiter unten.

<sup>89</sup> HARNACK, Die Zeit des Ignatius 11.

da das Intervall von vier Jahren auf das von *Africanus* benutzte Olympiadenschema verweise und das Schema ungefähr zeitgleich mit dem Ende der *Chronographie* des *Africanus* auch von *Euseb* aufgegeben werde<sup>90</sup>:

»Hieraus ergibt sich von selbst die wesentliche und totale Unbrauchbarkeit aller Ansätze; es müsste denn zufällig einer von ihnen richtig sein<sup>91</sup>«.

Vor allem die im Verhältnis zur *Chronik* revidierte Darstellung in der *Kirchengeschichte* zeige besonders deutlich die Unzuverlässigkeit der Überlieferung in bezug auf die *antiochenische Bischofsliste*<sup>92</sup>. Zur ignatianischen Chronologie bemerkt Harnack abschließend:

»Was sich mit Sicherheit ermitteln lässt, ist aber dies, dass die Tradition, Ignatius sei unter Trajan Märtyrer geworden, eine blasse Möglichkeit ist, der keine Sicherheit, ja nicht einmal eine besondere Wahrscheinlichkeit zukommt«<sup>93</sup>.

Lightfoot hatte sich selbstverständlich mit den Ergebnissen der Untersuchung von Harnack kritisch auseinanderzusetzen und schließlich zu retten versucht, was noch zu retten war. Bedauerlicherweise läßt sich aber aus Lightfoots Ausführungen kein klares Bild gewinnen<sup>94</sup>. Vielleicht hat Harnack aus diesem Grund in seiner »Chronologie« die Position Lightfoots so undifferenziert wiedergegeben. Er behauptet dort nämlich,

<sup>90</sup> Vgl. HARNACK, Die Zeit des Ignatius 16-20.

<sup>91</sup> HARNACK, Die Zeit des Ignatius 18.

<sup>92</sup> Man vgl. HARNACKS Fazit zu dessen tabellarischer Gegenüberstellung von *Chronik* und *Kirchengeschichte*: »Ein Blick auf diese Tabelle ... zeigt, dass Eusebius hier wirklich genaue Zeitbestimmungen kaum irgendwo gegeben, dass er die Ansätze der Chronik fast durchgehend verlassen und sich mit chronologischen Bemerkungen beholfen hat, die, unsicher genug ausgedrückt, selbst in dieser Form Zweifel an ihrer Zuverlässigkeit erregen« (HARNACK, Die Zeit des Ignatius 41).

<sup>93</sup> HARNACK, Die Zeit des Ignatius 71. Allerdings gründet sich dieses durchaus richtige Urteil auf eine Reihe von falschen oder unbewiesenen Voraussetzungen. Hierzu zähle ich: 1. Die Behauptung, daß »die Tradition, Ignatius sei unter Trajan Märtyrer geworden, auf der Angabe des Julius Africanus« beruhe (68-69), wofür es keinen Beweis gibt. 2. die Behauptung, daß die *antiochenische* Liste »nicht mit der Nennung eines Apostels, überhaupt nicht mit irgend einer Rückbeziehung auf die apostolische Zeit, begonnen« habe, woraus HARNACK unter Berücksichtigung der Tatsache, daß in der *antiochenischen* Liste die ersten 4 Bischöfe einen auffallend langen Zeitraum überbrücken, geschlossen hat, daß diese Liste möglicherweise nur solche Bischöfe enthalten habe, »welche es wirklich gewesen sind« (70). Beide Behauptungen stützen sich auf die Beobachtung, daß sich *Euseb* in der *Kirchengeschichte* in diesen Punkten nicht so deutlich ausdrückt wie in der (vermeintlich mit Angaben des *Africanus* gespickten) *Chronik*; vgl. zum Ganzen HARNACK, Die Zeit des Ignatius 66-72.

<sup>94</sup> LIGHTFOOT, AF II,2,451-472.

Lightfoot stimme mit ihm darüber ein, daß die *antiochenischen* Bischöfe den *römischen* Bischöfen schematisch gleichgestellt worden sind, daß die daraus resultierenden zeitlichen Ansätze künstliche sind und daß *Euseb* auch mit der *antiochenischen* Liste auf *Julius Africanus* zurückgehe<sup>95</sup>. Genau genommen läßt aber Lightfoot alle diese Fragen offen bzw. behauptet schlicht das Gegenteil. Lightfoot bezieht sich in seiner Untersuchung des Problems auf eine »communication« von Hort, in welcher Hort Harnacks chronologische Ansätze insofern korrigiert hat, als er nachweisen konnte, daß für die Antrittsdaten der *römischen* Bischöfe nicht der *Armenier* heranzuziehen sei, sondern *Hieronymus*. Aus der neuen Vergleichung der Antrittsdaten für die *römischen* und die *antiochenischen* Bischöfe ergab sich aber, daß die *antiochenischen* Bischöfe bis *Maximinus* den *römischen* Bischöfen tatsächlich nicht um eine Olympiade nachgeordnet waren, wie Harnack noch 1878 festgestellt hatte, sondern exakt auf das Jahr. Eine Ausnahme bildet nach Hort nur *Heron*, der Nachfolger des *Ignatius*, den *Euseb* aber nur deshalb aus dem Schema herausgehoben habe, weil er eben wußte - und dies war nach Hort das einzige, was er überhaupt über die ersten *antiochenischen* Bischöfe wußte -, daß *Ignatius* unter *Trajan* Märtyrer geworden war<sup>96</sup>. Dies ist im wesentlichen auch die Auffassung, die Harnack später in der »Chronologie« vertreten hat. Lightfoot konnte sich aber damals der Auffassung von Hort (und demnach auch von Harnack) *keineswegs* anschließen, daß die zeitgleichen Ansätze auf einem künstlichen und daher falschem oder nur zufällig richtigem Arrangement beruhen sollten<sup>97</sup>. Nicht ganz zu Unrecht betont Lightfoot, daß die Synchronismen zwischen *Theophilus* und *Soter*, sowie *Maximinus* und *Eleutherus* dem Kirchenhistoriker *Euseb* als Tatsachen gelten mußten. Aber selbst für die römisch-antiochenischen Paarbildungen *Cornelius-Telesphorus* und *Eros-Pius* möchte Lightfoot, obwohl er das wirklich nur vermuten kann, eine gewisse Kenntnis auf Seiten *Eusebs* nicht ausschließen. Letztlich soll wohl der Eindruck entstehen, daß die Zuordnung der *antiochenischen* zu den *römischen*

<sup>95</sup> Vgl. HARNACK, Chronologie 119 Anm.1.

<sup>96</sup> Vgl. HORT, zitiert nach LIGHTFOOT, AF II,1,466: »Such a series of exact coincidences speaks for itself, and cannot be accidental. The one exception occurs in the one place where it could not but occur: an artificial distribution was required only through defect of knowledge; and if Eusebius supposed himself to have direct or indirect knowledge of the date of such an event as the martyrdom of Ignatius, the beginning of the next episcopate was already determined for him«.

<sup>97</sup> Vgl. LIGHTFOOT, AF II,2,468.471.

Bischöfen keinesfalls schematisch erfolgt ist, sondern eben doch auf der Basis historisch zuverlässiger Informationen<sup>98</sup>. Andererseits wußte Lightfoot selbstverständlich, daß die Daten für die ersten sechs Bischöfe nicht überprüft werden können<sup>99</sup>. In Bezug auf die Bedeutung der *Bischofsliste* für die *ignatianische Chronologie* hat sich Lightfoot deshalb äußerst zurückhaltend geäußert, worin man mit einigem Wohlwollen eine Annäherung an die *Harnack'sche* Position sehen könnte:

»If there be a conflict between the very early date assigned to Ignatius in the traditional chronology of the Antiochene episcopate, and the phenomena of the Ignatian epistles regarded as a genuine work of Ignatius, so that the two cannot be reconciled, which must give place to the other? To the question so stated there can, I think, be only one answer in the end. The evidence, internal and external, for the genuineness of the Ignatian epistles is twenty times stronger than the evidence for the early Antiochene chronology«<sup>100</sup>.

Gegen Harnacks *Spätdatierung* der *Ignatianen* um 138 hält Lightfoot aber dennoch daran fest, daß die Chronologie zwar keine präzisen Informationen enthalte, aber immerhin für die erste Hälfte des 2.Jhs. ungefähre Annäherungswert biete (»rough, but only very rough, approximations«<sup>101</sup>). Zwar sind nach Lightfoot die Angaben über den Amtsantritt des *Euodius* und des *Ignatius* von *Euseb* rekonstruiert worden, wobei *Euodius* als erster Bischof mit den *Apg. 11* erwähnten Ereignissen in Zusammenhang gebracht worden sei und *Ignatius*, als Apostelschüler, mit dem Ende der apostolischen Zeit, und das heißt nach Lightfoot mit der Zerstörung von *Jerusalem* 70 n.Chr.<sup>102</sup>, jedoch könne man an der ungefähren Bestimmung des *ignatianischen* Martyriums unter *Trajan* festhalten. Dies begründet Lightfoot

- (1) mit dem Hinweis auf die Zuverlässigkeit des *Africanus* (»because Africanus lived in a neighbouring country, and must have been born within a single life-time of the alleged date«<sup>103</sup>) und
- (2) mit dem Hinweis auf das nach Lightfoot »unbestreitbare Zeugnis« des *Origenes* (*In Lc. Hom. VI*): »The expression ἐν τοῖς διωγμοῖς leaves open the alternative of the reigns of Domitian and Trajan; for

<sup>98</sup> Vgl. LIGHTFOOT, AF II,2,470-471.

<sup>99</sup> Vgl. LIGHTFOOT, AF II,2,460.

<sup>100</sup> LIGHTFOOT, AF II,2,471.

<sup>101</sup> Vgl. LIGHTFOOT, AF II,2,471-472.

<sup>102</sup> Vgl. LIGHTFOOT, AF II,2,472.

<sup>103</sup> LIGHTFOOT, AF II,2,472.

any subsequent persecution would be too late for the second bishop of Antioch after S. Peter. As no one has ever placed the martyrdom under Domitian, we may safely assume that Origen intended the persecution of Trajan«<sup>104</sup>.

Damit ergibt sich für Lightfoot eine Datierung um 100-118<sup>105</sup>. Hauptzeuge für die in *Chronik* und *Kirchengeschichte* von Euseb vertretene Datierung des *ignatianischen Martyriums* ist damit auch nach Lightfoot *Origenes*.

*Harnack (1897)*<sup>106</sup>

Harnack hat in der »Chronologie der altchristlichen Lit(t)eratur« nochmals sehr ausführlich das Problem der antiochenischen Bischofsliste im Rahmen seiner Untersuchung über die »ältesten Bischofslisten« diskutiert. Harnack kam durch den (erneuten) Vergleich der 4 Bischofslisten der *Chronik* zu einer neuen Auffassung über die Vorlagen, die Euseb zur Hand hatte. Denn nach Harnack hatte Euseb (im Gegensatz zur römischen und alexandrinischen Liste) für Antiochien und Jerusalem keine Amtsdauerzahlen vorliegen, aber, und dies betonte Harnack, Euseb besaß für Antiochien ebenso wie für Rom und Alexandrien »überlieferte Angaben oder Studienergebnisse über die Kaisergleichzeitigkeit«. Dies sei »evident«, da Euseb die antiochenischen Bischöfe im Gegensatz zu den Jerusalemer Kollegen eben nicht gruppenweise angeordnet habe, sondern bestimmten Kaiserregierungen, d.h. bestimmten Regierungsjahren zugeordnet habe<sup>107</sup>. Diese Zuordnungen der antiochenischen Bischöfe gehen aber nach Harnack auf eine »combinirte Liste« zurück, in welcher die antiochenischen Bischöfe mit zwei Ausnahmen (Amtsantritt des Euodius und Tod des Ignatius = Amtsantritt Herons<sup>108</sup>) einzelnen römischen Bischöfen einfach angeschlossen waren.

<sup>104</sup> LIGHTFOOT, AF, II, 2, 472.

<sup>105</sup> LIGHTFOOT, AF, II, 2, 472.

<sup>106</sup> HARNACK, Chronologie 70-230 (vor allem 70-91.94.95.112-143.208-218).

<sup>107</sup> HARNACK, Chronologie 116-117.

<sup>108</sup> Nach HARNACK, Chronologie 209, hat sich der Amtsantritt des Heron in der kombinierten Liste an anderer Stelle befunden als in der *Chronik* des Euseb, da in der *Chronik* keine Gleichzeitigkeit mit einem römischen Bischof feststellbar ist. Dies liegt freilich daran, daß der Amtsantritt des Heron logischerweise der Notiz über das ignatianische Martyrium folgen mußte. Dazu HARNACK: »Da nun Eusebius zu wissen glaubte, dass Ignatius unter Trajan Märtyrer geworden, so musste er diese Gleichzeitigkeit sprengen, war aber gewissenhaft genug, nicht ein bestimmtes Jahr Trajan's anzugeben, sondern begnügte sich damit, bei der trajanischen Verfolgung zu bemerken, dass Ignatius einer ihrer Märtyrer geworden sei«.

Dies läßt sich, nach Harnack, in der *Chronik* bis zum *römischen* Bischof *Eleutherus* nachweisen, d.h. bis zum *antiochenischen* Bischof *Maximinus*<sup>109</sup>. Damit hatte Harnack zwar seine eigene Auffassung aus dem Jahr 1878 korrigiert, aber daran festgehalten, daß den chronologischen Bestimmungen der *antiochenischen* Liste ein künstliches Arrangement zu Grunde liege<sup>110</sup>. Harnacks Vergleich der Angaben in der *Chronik* mit jenen der *Kirchengeschichte* ergab dann freilich, daß in der *Kirchengeschichte* kein einziger Bischof der *antiochenischen Liste* (im Gegensatz zu den Bischöfen der *römischen* und *alexandrinischen Liste*) einem bestimmtem Kaiserjahr zugeordnet worden war, das künstliche Schema der *Chronik* also verlassen wurde. Aus dem Vergleich mit der *Kirchengeschichte* konnte aber Harnack noch ein zweites Ergebnis gewinnen, nämlich die Identifizierung der hypothetisch erschlossenen Quelle *Eusebs* mit der Chronographie des *Julius Africanus*, denn nach Harnack werden in der Kirchengeschichte die *römischen* und *alexandrinischen* Bischöfe bis in die Regierungszeit *Elagabals* hinein nach der *Chronik* datiert, also bis in jene Zeit, welche *Africanus* nachweisbar noch bearbeitet hatte<sup>111</sup>. Damit ergab sich aber, daß auch die *antiochenische Liste*, da sie ja (allerdings nur in der *Chronik*) mit der *römischen* Liste kombiniert war, in der *Chronographie* des *Julius Africanus* verzeichnet gewesen sein mußte, und zwar »aus Verlegenheit einfach der *römischen* Liste angeschlossen«<sup>112</sup>.

Diese Konstruktion brachte allerdings Harnack in die ungünstige Lage, erklären zu müssen, weshalb *Euseb* in der *Kirchengeschichte* für die Bestimmung der *antiochenischen* Daten nicht mehr auf die »kombinierte Liste« zurückgegriffen hat, und zwar selbst dort, wo sich *Euseb* auf die Angaben des *Africanus* hätte verlassen dürfen, nämlich bei *Serapion*, *Asklepiades* und *Philetus*. Harnack begründete dies damit, daß *Euseb* »den Unwerth der chronologischen Angaben seiner Quelle völlig durchschaut«<sup>113</sup> und in der *Kirchengeschichte* generell darauf ver-

<sup>109</sup> HARNACK, Chronologie 118-119. Hierbei ergeben sich nach Harnack folgende Paarungen: *Petrus-Euodius*; *Linus-Ignatius*; *Telesphorus-Cornelius*; *Pius-Eros*; *Soter-Theophilus*; *Eleutherus-Maximinus*.

<sup>110</sup> HARNACK, Chronologie 118: »Jenes Phänomen ist nicht anders zu erklären, als dass Eusebius eine Quelle vor sich hatte, in welcher die antiochenischen Bischöfe - natürlich in Ermangelung chronologischer Nachrichten - einfach nach den römischen angesetzt waren; denn das Phänomen ist künstlich, es kann unmöglich der Wahrheit entsprochen haben«.

<sup>111</sup> Vgl. HARNACK, Chronologie 123-129.

<sup>112</sup> HARNACK, Chronologie 123.

<sup>113</sup> HARNACK, Chronologie 123.

zichtet habe, die *antiochenische Bischofsliste* des *Africanus* zu verwenden<sup>114</sup>. Insgesamt ergeben sich nach Harnack im Hinblick auf die ersten Bischöfe *Antiochiens* folgende Einsichten<sup>115</sup>:

- (1) Zur Zeit des *Origenes* hat eine Überlieferung existiert, nach welcher *Ignatius*, der zweite Bischof *Antiochiens*, in *Rom* das Martyrium erlitten hat;
- (2) *Euseb* berichtet, daß sich dies unter *Trajan* ereignet habe, »was vielleicht schon dem *Origenes* bekannt gewesen ist«; diese Datierung läßt sich »aus äusseren Zeugnissen nicht weiter kontrollieren«.
- (3) Bei *Africanus* begegnet erstmals eine *antiochenische Bischofsliste*, »die wohl auch dem *Origenes* bekannt war«.
- (4) Über die in der Bischofsliste genannten ersten fünf Bischöfe *Antiochiens* *Euodius*, *Ignatius*, *Heron*, *Cornelius*, *Eros* läßt sich mit Ausnahme des *Ignatius* nichts eruieren<sup>116</sup>.

#### *Schwartz (1909)*

Die Beurteilung der *antiochenischen Bischofsliste* durch *Schwartz* ist natürlich auf das engste mit dessen Gesamtauffassung über die *hieronymianische Chronik* verbunden und das heißt grundsätzlich mit einer allgemeinen Wende (zeitlich nach Harnack!) in der Beurteilung der *eusebianisch-hieronymianischen Chronik* durch die Forschung. *Schwartz* läßt deshalb mit gewissem Recht auch nur jene Ansätze in der *Chronik* gelten, welche durch die *Kirchengeschichte* belegt werden können<sup>117</sup>. Die These von der Abhängigkeit der Vorlage von *Julius Africanus* lehnt *Schwartz* ab<sup>118</sup>, sondern glaubt vielmehr (der Tendenz seines Vorverständnisses entsprechend), daß die Zuordnungen der *antiochenischen Bischöfe* von *Heron* bis *Maximinus* in der *Chronik* als »nacheusebianische Mache« zu betrachten sind<sup>119</sup>. Die *Kirchengeschichte* zeige schließlich, daß *Euseb* für *Jerusalem* und *Antiochien* »nur je eine Namenliste, ohne Jahressummen oder Daten« vorgelegen habe<sup>120</sup>. Für die *antiochenische Liste* mußte sich *Euseb* nach *Schwartz*

<sup>114</sup> Vgl. die umfangreiche Anm. auf Seite 128.

<sup>115</sup> Vgl. HARNACK, Chronologie 210. Dort finden sich auch die folgenden Zitate.

<sup>116</sup> Zu den folgenden Bischöfen vgl. HARNACK, Chronologie 210-213.

<sup>117</sup> SCHWARTZ, Kirchengeschichte (GCS Eusebius II/3) CCXLIII.

<sup>118</sup> SCHWARTZ, Kirchengeschichte (GCS Eusebius II/3) CCXLII.

<sup>119</sup> SCHWARTZ, Kirchengeschichte (GCS Eusebius II/3) CCXLII.

<sup>120</sup> SCHWARTZ, Kirchengeschichte (GCS Eusebius II/3) CCXXXIX.



aber im Gegensatz zur sehr viel umfangreicheren Liste von *Jerusalem/Aelia* allein deshalb nicht entschuldigen (gegen Harnack), weil sie nur sehr wenige Posten enthielt und diese deshalb »bequem in die Darstellung eingefügt werden« konnten:

»Euseb bemerkt daher über die Mängel ihrer Überlieferung nichts, sondern überläßt es dem Leser, aus der Tatsache, daß er keine Jahre anführt, die nötigen Schlüsse zu ziehen«<sup>121</sup>.

Jedenfalls sind nach Schwartz alle Daten der *antiochenischen Liste* durch den Verfasser der *nacheusebianischen* Überarbeitung der *Chronik* fingiert worden: »Es ist unmöglich, Euseb für diese Fiktionen verantwortlich zu machen«<sup>122</sup>.

#### *Caspar (1926)*

Selbst wenn man die Beurteilung des *Formproblems der Chronik* durch Caspar insgesamt nicht akzeptieren kann, wird man Caspars Beobachtungen in Bezug auf die ursprüngliche Gestalt der Bischofslisten und deren Entwicklungsstadien kaum widerlegen können. Dies liegt vor allem daran, daß Caspar auf Gesetzmäßigkeiten hinweisen konnte, die chronologischem Listenmaterial generell zu eigen sind und deshalb auch an christlichen Listen beobachtet werden können:

»Die Entwicklung der Hohepriesterliste von der datenlosen Namenreihe zur bezifferten Regierungsliste hat ihre deutlichen Analogien in der antiken Chronographie. Jene fila regnorum, das Baumaterial, das Eusebius sich aus der Werkstatt der griechischen Gelehrsamkeit für seinen Kanon entnahm, sind, wie an dem Beispiel der spartanischen Königsliste gezeigt werden konnte, in ihrer im einzelnen für uns zumeist dunkeln Entwicklung sämtlich denselben Weg gegangen, der sich hier einmal in historisch hellerer Zeit an erhaltenem Quellenmaterial verfolgen läßt. Sie alle sind einmal bloße Namenreihen gewesen und dann beim Einbau in ein chronologisches System mit innerer Gliederung in einzelne Epochen derart beziffert worden, daß der nach Zahl von Generationen oder sonstwie als Gesamtsumme gegebene Zeitraum zwischen je zwei Epochenereignissen auf die einzelnen Namenposten der Reihe mehr oder weniger schematisch aufgeteilt wurde. Es handelt sich hier also um typische Erscheinungen, um eine Art von gesetzmäßigen Vorgängen, welche dem chronologischen Listenmaterial als solchem eigen sind, und

<sup>121</sup> SCHWARTZ, Kirchengeschichte (GCS Eusebius II/3) CCXXXIX.

<sup>122</sup> SCHWARTZ, Kirchengeschichte (GCS Eusebius II/3) CCXL.

demgemäß in der christlichen Chronographie in gleicher Weise wie in der antiken zutage treten«<sup>123</sup>.

Diese Gesetzmäßigkeiten lassen sich nach Caspar auch an den Listen der *Kirchengeschichte* beobachten, wobei man innerhalb der *Kirchengeschichte* sogar noch unterschiedliche Entwicklungsstadien rekonstruieren kann<sup>124</sup>. Diese Beobachtungen sind auch umfassend durch Theodor Klauser bestätigt worden<sup>125</sup>.

Was sagt nun Caspar speziell zur *antiochenischen* Liste? Mit Schwartz hält Caspar daran fest, daß *Euseb* nur eine unbezifferte Namenliste der Bischöfe *Antiochiens* vorgelegen habe und daß *Euseb* sich allein deshalb nicht für die chronologische Einordnung der *antiochenischen Bischöfe* in *Kirchengeschichte* und *Chronik* entschuldigt, weil es *erstens* weniger Einzelposten waren (als in der Liste von *Jerusalem/Aelia*) und *zweitens* »literarische Zeugnisse für mehrere dieser Bischöfe« vorlagen<sup>126</sup>. Die Auflösung der in der *Kirchengeschichte* zusammenstehenden Gruppe *Cornelius-Eros-Theophilus-Maximinus* innerhalb der *Chronik* ist allerdings auch nach Caspar reine Willkür. Jedoch traut Caspar ein solches Vorgehen - im Gegensatz zu Schwartz - dem Historiker *Euseb* durchaus zu<sup>127</sup>. Gegen Harnacks *Africanus*-These kann Caspar folgende 4 Einwände vorbringen:

- (1) Man könne *Euseb* keine unterschiedlich kritische Einstellung unterstellen. Was *Euseb* in der *Chronik* niedergelegt hat, wird er nicht in der *Kirchengeschichte* als *wertloses Material* beiseite gelassen haben.
- (2) Es gebe keinen vernünftigen Grund, zu glauben, daß *Euseb* die zuverlässigen Daten des *Africanus* über *Serapion*, *Asklepiades* und

<sup>123</sup> CASPAR, Bischofsliste 118. CASPARS Untersuchungen stützen sich hierbei im wesentlichen auf die bahnbrechende Studie von SCHWARTZ, Königslisten. In dieser Abhandlung hat SCHWARTZ unter anderem eine Interpolationsthese vertreten, welche er später wieder aufgegeben hat, weil er allein mit der Annahme von Interpolationen die Widersprüche und Unzulänglichkeiten der *Chronik* meinte nicht mehr erklären zu können (vgl. SCHWARTZ, Eusebios von Caesarea 1383). Die wichtigste Leistung dieser Untersuchung bestand aber darin, daß erstmals chronologische Listen (in erster Linie Königslisten der antiken Großreiche) zusammen mit den christlichen Bischofslisten als Gattung analysiert worden sind. Vgl. dazu auch die ebenfalls von CASPAR benutzte Arbeit von KUBITSCHKE, Art.: Königsverzeichnisse, in: PRE XI (Stuttgart 1921) 996-1033, sowie HELM, Eusebius' Chronik 371-408.

<sup>124</sup> Vgl. dazu auch KOEP, Art.: Bischofsliste, in: RAC 2 (Stuttgart 1954) 409-415.

<sup>125</sup> KLAUSER, Anfänge 121-138, vor allem 132-138.

<sup>126</sup> CASPAR, Bischofsliste 140.

<sup>127</sup> CASPAR, Bischofsliste 140.

*Philetus* in der *Kirchengeschichte* fallen gelassen haben würde, wenn er sie tatsächlich der *Chronographie* des *Africanus* entnommen hätte.

- (3) In der *antiochenischen* Liste finde sich nicht dieselbe verräterische Zäsur wie in den Listen von *Rom* und *Alexandrien*, die ja nach Harnack gerade aus diesem Grund auf *Africanus* zurückgehen sollen. Daß in der *Antiochenischen* Liste eine solche Zäsur vorliegen müsse, hat allerdings Harnack, der seine *Africanus-These* für die *Antiochenische Liste* ausschließlich auf der für ihn feststehenden Tatsache einer kombinierten Liste aufgebaut hat, auch gar nicht behauptet. Dagegen trifft wiederum,
- (4) die Beobachtung von Caspar, daß der *starre Schematismus Rom-Antiochia* in der *Chronik* überhaupt nicht existiert. Freilich stützt sich Caspar in dieser Frage grundsätzlich auf seine Thesen zum Formproblem<sup>128</sup>. Dies ist aber insofern unerheblich, als man auch unter der Voraussetzung der Helm'schen Thesen zu keinem wesentlich anderen Ergebnis gelangt. Bis auf die drei Paare *Telesphorus-Cornelius*, *Pius-Eros*, *Eleutherus-Maximinus* - und dies ist ja die Gruppe von *antiochenischen* Bischöfen, über welche *Euseb*, wie die *Kirchengeschichte* zeigt, definitiv nichts weiß - ist eine Abhängigkeit der *antiochenischen Liste* von der *römischen* nicht nachweisbar. Da man aber die *Kirchengeschichte* zum Ausgangspunkt zu wählen hat und nicht die *Chronik*, so kann die Zuordnung dieser *antiochenischen* Bischöfe, die sicherlich in der *Chronik* auch nur approximativ angelegt war, kein Beweis für eine »combinirte Liste« sein.

#### *Munier (1981)*<sup>129</sup>

Charles Munier hat 1981 einige Beobachtungen zur *antiochenischen Bischofsliste* und zur Datierung der Amtszeit des *Ignatius* vorgelegt. Munier hält - ohne aber neue Argumente zu bringen - an der von Harnack etablierten These von der schematischen Zuordnung der *antiochenischen Bischöfe* zu den *römischen Kollegen* fest. Allerdings erkennt er darin nicht die Handschrift des *Julius Africanus*, sondern das Werk des *Euseb* selbst oder eines späteren »Gelehrten«<sup>130</sup>. Der Vergleich mit der *Kirchengeschichte* ergibt auch für Munier, daß *Euseb* bis auf die für

<sup>128</sup> Vgl. CASPAR, Bischofsliste 138-139.

<sup>129</sup> MUNIER, Observations 128-131.

<sup>130</sup> MUNIER, Observations 126-128.

*Ignatius* und *Theophilus* gegebenen Daten keinerlei Kenntnis der *frühen antiochenischen Kirchengeschichte* besessen hat. Doch aus welcher Quelle hat *Euseb* dann seine Informationen über *Ignatius* bezogen? Munier bezieht sich für die Beantwortung dieser Frage auf *H.E.III, 36, 2*, wo *Euseb* behauptet, er folge einer bestimmten Tradition (λόγος δ' ἔχει). Im Anschluß an Bardy sieht Munier darin eine Quelle, die *Euseb* schriftlich vorgelegen habe, aber nicht sonderlich präzise gewesen sei<sup>131</sup>, wobei er diese Quelle ausdrücklich mit dem Zitat aus *Orig., In Lc.Hom. VI* identifiziert. Aus welchem Grund hat dann aber *Euseb* den Märtyrertod des *Ignatius* in die Zeit *Trajan*s gesetzt, obwohl er ja offensichtlich keine präzisen Informationen hatte (selbst Origenes spricht bekanntlich nur von *der Verfolgung*<sup>132</sup>)? Munier vermutet, daß *Euseb* einem geschichtstheologischen Schema gefolgt sei, das die Chronologie der Christenverfolgungen auf insgesamt zehn Regierungszeiten römischer Kaiser von *Nero* bis *Diokletian* terminierte. Da für den betreffenden Abschnitt (*Ignatius* als zweiter Bischof) nur die Kaiser *Domitian*, *Trajan* und *Mark Aurel* von *Euseb* als Verfolger eingestuft wurden, hatte *Euseb* nach Munier gewissermaßen nur die Wahlmöglichkeit, das Martyrium des *Ignatius* unter *Trajan* zu datieren<sup>133</sup>. Diese interessante These führte Munier abschließend zu der Frage, ob man eine andere Datierung für die *Ignatianen* vorschlagen könne. Über die experimentelle Festlegung einer durchschnittlichen Amtszeit von 10-12 Jahren pro Bischof gelangte Munier schließlich, von *Theophilus* (nach 180 gestorben) zurückrechnend, auf eine Zeit um 120-135. Diese Berechnung ist nebenbei bemerkt nicht neu, sondern schon hundert Jahre vor Munier von Harnack<sup>134</sup> angestellt worden. Harnack war damals auf die Zeit *Hadrians* oder sogar des *Antoninus Pius* gekommen, wofür er dann von Lightfoot kritisiert worden war. Lightfoot begründete in diesem Zusammenhang die auffällig langen Amtszeiten der *antiochenischen Bischöfe* damit, daß einzelne Posten der Bischofsliste ausgefallen sein dürften<sup>135</sup>. Schoedel hat in seinem Forschungsbericht (1993)

<sup>131</sup> Vgl. auch schon HARNACK, Chronologie 128 Anm.1: »κατέχει λόγος deutet bei Euseb keineswegs in der Regel auf eine mündliche Quelle, sondern auf eine schriftliche, die ihm aus irgend einem Grunde oder in irgend einer Hinsicht nicht ganz zuverlässig ist«.

<sup>132</sup> MUNIER, Observations 131.

<sup>133</sup> MUNIER, Observations 130.

<sup>134</sup> HARNACK, Die Zeit des Ignatius 70-71.

<sup>135</sup> LIGHTFOOT, AF II, 2, 468-470; vgl. Seite 469: »It is more natural, as well as more in accordance with experience, to suppose that some links in the chain have

die These von Munier durchaus akzeptiert und erklärt, daß sich in den *Ignatianen* keine Kriterien finden ließen, welche gegen eine spätere Datierung (bis 135) sprächen<sup>136</sup>. Munier selbst orientiert sich merkwürdigerweise in seinem Forschungsbericht (1993) wieder an der Light-foot'schen Datierung und bemerkt nun zu seiner früheren Arbeit:

»Nous avons, pour notre part, proposé les années 120-135, dans notre article: ...; nous n'excluons plus présentement la possibilité de remonter aux années 116-117«<sup>137</sup>.

### 5.2.3. *Ignatius und die Antiochenische Bischofsliste*

Nach allem, was bislang gesagt wurde, kann lediglich die Tatsache als gesichert gelten, daß *Euseb* eine *antiochenische Bischofsliste* zur Hand hatte, in welcher *Ignatius* als zweiter Nachfolger des *Petrus* verzeichnet war. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob man das Alter und die Herkunft der Liste irgendwie näher bestimmen kann.

#### *Alter und Herkunft der antiochenischen Bischofsliste*

Es gibt, dies kann als Resultat des Forschungsberichtes festgehalten werden, positiv keinen Hinweis darauf, daß *Euseb* »seine« *antiochenische Liste* der *Chronographie* des *Julius Africanus* entnommen hat. Man könnte allerdings die »Tatsache«, daß bereits *Origenes* den Verfasser der *Ignatianen* als zweiten Bischof von *Antiochien* einzuordnen vermochte, als indirektes Indiz dafür werten, daß die *Chronographie* des *Julius Africanus* eine solche Liste enthalten hat, da *Origenes* eben durch *Africanus* über die Verhältnisse der *antiochenischen Kirche* informiert worden sein könnte. Es muß aber festgehalten werden, daß die Listen von *Antiochien* und *Jerusalem*, wie die Forschungsgeschichte gezeigt hat, in einem Zustand auf *Origenes* und *Euseb* gekommen sind, der keinerlei Spuren einer chronographischen Bearbeitung zeigte. Dies spricht letztlich gegen *Africanus*. Weiterhin kann nicht ausgeschlossen werden, daß zu Beginn des 3.Jhs. die Bischofslisten von *Rom*, *Antiochien*, *Alexandrien* und *Jerusalem* unabhängig von ihrer Überlieferung in Geschichtswerken bekannt waren. Immerhin behauptet schon *Irenäus* (*Adv.haer.III,3,1-2*), daß es grundsätzlich möglich sei, die διαδοχαί

---

been lost, than that the links are continuous but have been stretched out to lengthen the chain backwards«.

<sup>136</sup> SCHOEDEL, Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch 349.

<sup>137</sup> MUNIER, Où en est la question d'Ignace d'Antioche 484 Anm.400.

aller Kirchen aufzuzählen. Dies spricht insgesamt für die Existenz einer *antiochenischen* Liste, die *ähnlich* wie die Liste des *Irenäus* lediglich die apostolische Tradition von den Aposteln an festgehalten hat, ohne im Detail über Kaisergleichzeitigkeiten oder andere Daten zu informieren. Das Zeugnis des *Origenes* scheint jedenfalls zu beweisen, daß zu Beginn des 3. Jhs. eine solche Liste vorhanden war, daß in dieser Liste *Ignatius* als zweiter Bischof von *Antiochien* geführt wurde und daß diese Liste lediglich den Namen des *Petrus*, sowie die Namen und die Reihenfolge der *antiochenischen* Bischöfe enthalten hat.

Das Zeugnis des *Euseb* zeigt im übrigen, daß die *antiochenische* Liste bis in das 4. Jh. hinein in der gleichen Version überliefert worden ist, wie sie dem *Origenes* vorgelegen haben dürfte: ohne Kaisergleichzeitigkeiten oder andere Datierungen!

Dieses Ergebnis korrespondiert weiterhin mit den Erkenntnissen, die wir über die Entstehung und Entwicklung solcher Listen besitzen, denn bereits um 160 beginnt man damit, derartige Listen zusammenzustellen oder, wie *Hegesipp* formuliert hat, »zu machen«<sup>138</sup>. Der Zeitpunkt ist selbstverständlich kein Zufall, wie aus *Hegesipp* und *Irenäus* deutlich wird, da als Motiv für die Fixierung der großkirchlichen *Diadochien* faktisch nur die Auseinandersetzung mit den abweichenden Lehrtraditionen der Häretiker in Frage kommt.

Die erste *klassische* Bischofsliste begegnet freilich erst um 180 bei *Irenäus*<sup>139</sup>. *Hegesipps* Liste, die er in *Rom* bis auf *Aniket* angefertigt hatte, war wohl noch nicht als *Bischofsliste* angelegt worden, da sich erst mit *Aniket* der Monepiskopat in *Rom* durchgesetzt haben dürfte. Dies kann dem zeitgenössischen Rombesucher *Hegesipp* nicht entgangen sein. Das Ziel seiner Untersuchung war es ja auch nicht gewesen, die Bischöfe nach den Aposteln aneinanderzureihen, sondern *Aniket*, also den aktuellen Vorsteher der *römischen Gemeinde*, als legitimen Repräsentanten der rechtmäßigen Lehrtradition durch die *Diadoche* seiner Vorgänger (ob diese Bischöfe waren oder nicht) auszuweisen<sup>140</sup>. Das heißt, wie schon Klauser zu Recht betont hat:

<sup>138</sup> Vgl. dazu KLAUSER, Anfänge 122-124. Zu *Hegesipp* vgl. außerdem ABRAMOWSKI, διαδοχή und ὁρθὸς λόγος bei Hegesipp, in: ZKG 87 (1976) 321-327, und KEMLER, Hegesipps römische Bischofsliste, in: VigChr 25 (1971) 182-196.

<sup>139</sup> Zum Thema vgl. zuletzt OHME, Art.: Bischofslisten, in: LThK 2 (Freiburg 1994) 499-501.

<sup>140</sup> Diese *Diadoche* dürfte von *Hegesipp* aber wohl doch auf einen Apostel zurückgeführt worden sein und nicht nur, wie ABRAMOWSKI meint, die Kontinuität der Gemeindeleiter *per se* festgestellt haben. *Hegesipps* antignostisch motivierte

»an diesen Listen interessierte ursprünglich nicht die einzelne Person; noch weniger hatte man Interesse für die Zeit, in der die angeführten Männer lebten; Wert besaß nur die Liste als Ganzes, insofern sie die Verkettung der gegenwärtigen Lehrverkündigung mit den Aposteln aufzeigte«<sup>141</sup>.

### *Anmerkungen zum historischen Wert solcher Listen*

Die Tatsache, daß sich erst in der zweiten Hälfte des 2.Jhs. der Monepiskopat allgemein durchsetzt, zwingt weiterhin zu der Einsicht, daß eine ordentliche Sukzession, d.h. eine Aufeinanderfolge von Einzelbischöfen, vor dieser Zeit nicht vorausgesetzt werden kann. Dies bedeutet, daß die in den Bischofslisten geführten Amtsinhaber des ersten Jahrhunderts und zum großen Teil auch des zweiten Jahrhunderts nicht unbedingt Einzelbischöfe gewesen sein müssen und von daher auch nicht unbedingt in der sukzessiven Reihenfolge im Amt waren wie es die Bischofslisten suggerieren. Hieraus ergibt sich aber die notwendige Konsequenz, daß sowohl die Reihenfolge als auch die zeitlichen Ansätze dieser Listen (wenigstens am Anfang) weitgehend fiktiven Charakter tragen, da die Einzelposten der Listen in Ermangelung exakter Daten, wie Caspar nachgewiesen hat, *schematisch* über die Zeiträume verteilt und damit nur ungefähr chronologisch fixiert wurden. Daß diesen Angaben - ebenso wie etwa den chronologischen Angaben des *Euseb* über einzelne Heroen der griechischen Mythologie - kein sonderliches Vertrauen entgegenzubringen ist, versteht sich von selbst. Allerdings darf das Zeugnis dieser Bischofslisten nicht völlig diskreditiert werden, da man doch mit einiger Sicherheit behaupten kann, daß die in diesen Listen genannten Namen für Gemeindemitglieder stehen, die durch die Gemeindetradition als führende Persönlichkeiten der jeweiligen Gemeinden ausgewiesen worden sind. Falls aber schon (wie in *Rom*) gegen Ende des 2./ Anfang des 3.Jhs. in *Antiochien* eine offizielle Bischofsliste vorhanden war, dann fragt man sich selbstverständlich, wie es dazu kommen konnte, daß *Ignatius* in der *antiochenischen* Bischofsliste als

---

Streichung des *Paulus* muß ja doch nicht gleichzeitig die Eliminierung des *Petrus* bedeutet haben. Die Nichtberücksichtigung der *hegesippischen* Liste durch *Euseb* muß man nicht unbedingt dadurch erklären, daß diese *Liste* ursprünglich »nicht bis auf den erwünschten Ausgangspunkt zurückführte«, also nicht bis auf die Apostel, und m.E. auch nicht dadurch, daß die *Diadoche*, wie KEMLER vermutet, mit *Jakobus* bzw. dem Herrn selbst eingesetzt habe. *Irenäus* war ganz einfach der Erste, dies hat auch ABRAMOWSKI betont, der eine klassische *Bischofsliste* aufgestellt hat, und daran war *Euseb* nun einmal ausschließlich interessiert.

<sup>141</sup> KLAUSER, Anfänge 133.

zweiter Bischof der *antiochenischen* Gemeinde geführt wurde, obwohl dieser *Ignatius von Antiochien* (die These der vorliegenden Arbeit vorausgesetzt) niemals existiert hat.

### *Ignatius und die antiochenische Diadoche*

Die Entstehung der ersten *Diadochien* bzw. *Bischofslisten* hängt untrennbar mit einem kirchengeschichtlichen Faktor zusammen: mit der Bedrohung der Gemeinden durch Häretiker. Diesen Häretikern stellt die Großkirche ungefähr ab 160 ihre amtlichen *Diadochien* entgegen, d.h. kirchliche *Personallisten*, die »die Verkettung der gegenwärtigen Lehrverkündigung mit den Aposteln« (Klauser) und damit die *Orthodoxie* der eigenen Lehrtradition verbürgen sollten. Nachweisbar ab 180 wird durch *Irenäus* dieses Argumentationsverfahren zum Prinzip erhoben. Allerdings werden nun die authentischen *Personallisten* zu *Bischofslisten* umgeschrieben<sup>142</sup>. Geht man einmal davon aus, daß die Entwicklung in *Antiochien* ähnlich verlaufen ist wie in *Rom*, dann kommen unter der Voraussetzung, daß die *Ignatianen* um 165-175 verfaßt worden sind, zwei Motive für die Integration des »Ignatius von Antiochien« in die *antiochenische Diadoche* in Betracht. Einmal der klare antihäretische Charakter der *Ignatianen*, der dem antihäretischen Zweck der Listen nur förderlich sein konnte, zum anderen die Hochschätzung des Bischofsamtes in den *Ignatianen*, die dem *episkopalen Prinzip* der Bischofslisten vollkommen entsprach.

Falls es zur Abfassungszeit der *Ignatianen* bereits eine *antiochenische Diadoche* gegeben haben sollte, war es nur eine Frage der Zeit bis *Ignatius von Antiochien* in die *antiochenische* Bischofsliste aufgenommen wurde. Falls es aber zu diesem Zeitpunkt noch keine Liste gegeben haben sollte, war die Sache ohnehin entschieden. Es wäre geradezu unvernünftig gewesen, wenn man den »Antiochener« *Ignatius* nicht für die *antiochenische* Bischofsliste vereinnahmt hätte, zumal die

<sup>142</sup> An der umfangreichen Bischofsliste von *Jerusalem* wird deutlich, was passiert, wenn man Presbyterkollegien in eine ordentliche Sukzessionsreihe von Bischöfen auflöst, denn für die 18 »Bischöfe« vor *Alexander* ergibt sich insgesamt eine durchschnittliche Regierungszeit von nur 4 Jahren. Unübertroffen ist hierzu der Kommentar von SCHWARTZ, Kirchengeschichte (GCS Eusebius II/3) CCXXVI, der im übrigen mit der Möglichkeit eines befristeten Episkopates gerechnet hatte: »man kann doch nicht glauben daß die dortigen Christen durch mehr als zwei Menschenalter hindurch nur Leute zu Bischöfen wählten, die mit einem Fuß schon im Grabe standen«. Dies ist interessanterweise die Erklärung, die *Euseb* selbst abgibt; vgl. *Eusebs* Bemerkung über die Kurzlebigkeit der *Jerusalem*er Bischöfe *H.E.IV,5,1* (304,12-14 SCHWARTZ). Zum Ganzen vgl. CASPAR, Bischofsliste 120-132.



*antiochenische* Bischofsliste bis *Theophilus* nur aus unbedeutenden Amtsträgern zusammengesetzt war. Für den Verfasser der *Ignatianen* dürfte jedenfalls die Existenz einer solchen Liste kein Hinderungsgrund gewesen sein, einen zusätzlichen Bischof literarisch einzuführen.

### 5.3. Anmerkungen zu einem chronologischen Experiment

Der Handapparat des Euseb zu *Ignatius* und den *Ignatianen* setzte sich aus folgenden Quellen zusammen: (1) aus einer undatierten Bischofsliste ohne Kaisergleichzeitigkeiten, die aber die Ordinalzahlen der *antiochenischen Bischöfe* nach *Petrus* enthalten haben dürfte (Herkunft: unbekannt); (2) aus den *Ignatianen* selbst; (3) aus dem interpolierten Polykarpbrief; (4) aus dem *Irenäuszitat*.

Aus dem Studium dieser Quellen hat sich für Euseb folgende Konstellation ergeben: *Ignatius*, der Verfasser der *Ignatianen*, ist mit dem in der *antiochenischen Bischofsliste* genannten zweiten Bischof nach *Petrus* identisch. Hieraus schließt Euseb weiterhin, ohne über exakte Daten zu verfügen, daß die *Ignatianen* relativ früh verfaßt worden sein dürften, da der Zeitraum zwischen dem Weggang des *Petrus* aus *Antiochien* und der Amtszeit des *Ignatius* mit einem unbekannten Mittelglied (*Euodius*) in der Sukzession der Bischöfe nicht allzu viel Spielraum ließ. Weil aber das Martyrium des *Ignatius* eine Verfolgungssituation voraussetzt, kommt für Euseb nur die Zeit *Domitians* oder *Trajan*s in Betracht. Ein Blick in die *römische* und *alexandrinische* Bischofsliste, die jeweils schon für die ersten Bischöfe relativ exakte Daten lieferte, konnte ihm diese zeitliche Einordnung nur bestätigen, da in der *alexandrinischen Liste* die Amtszeit des zweiten Bischofs *Abilius* bis in die Zeit *Trajan*s reichte, in der *römischen Liste* die Amtszeit des zweiten Bischofs gar nur bis *Domitian*. Von diesen beiden Möglichkeiten wählt Euseb die Amtszeit *Trajan*s, weil ihm nach der Lektüre der *Ignatianen* und des *Philipperebriefes* die Bekanntschaft des *Ignatius* mit *Polykarp* als Tatsache gilt. *Ignatius* konnte also nicht schon unter *Domitian* Märtyrer geworden sein. Das geschichtstheologische Schema, von welchem Munier sprach, ließ ihm für das Martyrium des *Ignatius* wie für das Martyrium des *Polykarp* fast keine andere Wahl: *Hadrian* und *Antoninus Pius* zählten für Euseb nicht als Verfolger, so datierte er das Martyrium des *Ignatius* unter *Trajan*, das Martyrium des

*Polykarp* unter *Mark Aurel*<sup>143</sup>. Beide Angaben sind Rekonstruktionen aus der Literaturgeschichte und auch als solche zu bewerten. Und selbst wenn man Muniers These nicht akzeptiert, muß man dennoch die Tatsache berücksichtigen, daß die Bearbeitung der *antiochenischen* Bischofsliste durch *Euseb* kein sonderliches Vertrauen in dessen Kenntnis der frühen *antiochenischen Kirchengeschichte* erweckt. *Euseb* kannte nun einmal, *Ignatius* ausgenommen, nichts anderes als die Ordinalzahl und die Namen der Bischöfe *Euodius*, *Heron*, *Cornelius* und *Eros*. *Euodius* setzt er logischerweise nach dem Weggang des *Petrus* an, *Heron*, *Cornelius* und *Eros* existieren für *Euseb*, wie die *Kirchengeschichte* zeigt, nur als bedeutungslose Dreier-Gruppe zwischen *Ignatius* und *Theophilus*. *Ignatius* und *Theophilus* datiert er nur ungefähr, indem er mit dem *terminus technicus* ἐγνώριζετο deren *Akme* angibt, also »Dauerdaten nach Art der viri-illustres-Notizen«<sup>144</sup> präsentiert. Der erste Bischof der Liste, der effektiv kontrolliert werden kann, ist von *Euseb* zu früh angesetzt worden, denn *Theophilus*, um den es sich hier handelt, hat sein Werk *Ad Autolycum*, das *Euseb* übrigens kennt und zitiert, erst unter *Commodus* vollendet<sup>145</sup>. *Euseb* ordnet *Theophilus* und dessen Nachfolger aber ausschließlich *Mark Aurel* zu<sup>146</sup>. Die ἐγνώριζετο - Notiz für *Ignatius*, die sich selbstverständlich nicht in ein bestimmtes Jahr zwängen läßt, sondern die *Akme* des Märtyrerbischofs ganz allgemein der Ära *Trajan*s zuordnet<sup>147</sup>, ist von *Euseb* zutreffend plazierte worden, berücksichtigt man dessen Quellenlage. *Euseb* setzt *Ignatius* als zweiten Bischof von *Antiochien* nicht zu spät und als Zeitgenossen des *Polykarp* wiederum nicht zu früh an. So kann *Euseb* die Zeit des *Ignatius* unter den gegebenen Voraussetzungen relativ sicher bestimmen. Genau genommen konnte man mit dem, was *Euseb* zur Hand hatte, zu gar keinen anderen Ergebnissen gelangen.

<sup>143</sup> Zur Datierung des *Polykarp*martyriums unter *Mark Aurel* vgl. die Anmerkungen 197 und 198 im 2. Kapitel.

<sup>144</sup> CASPAR, Bischofsliste 352.

<sup>145</sup> Dies ergibt sich daraus, daß *Theophilus* den Tod *Mark Aurel*s in seinem Werk bereits erwähnt und nach HARNACK auch eine Chronographie des *Chryseros* benutzt hat, die bis zum Tod *Mark Aurel*s reichte; vgl. HARNACK, Chronologie 210-211.

<sup>146</sup> Vgl. dazu HARNACK, Chronologie 210-211; SCHWARTZ, Kirchengeschichte (GCS Eusebius II/3) CCXL; CASPAR, Bischofsliste 140-141.

<sup>147</sup> In diesem Fall dürfte das doch sehr allgemeine und als indirekte Kritik an CASPAR zu interpretierende Urteil von HELM, Die Chronik des Hieronymus (GCS Eusebius VII) XLII, nicht zutreffend sein: »Daß auch die Angabe der ἀκμή berühmter Männer auf ein bestimmtes Jahr hinweist, ist dem Kenner der griechischen Literatur nach Bergk, Diels, Rohde, Jacoby bekannt«.

Diese Ergebnisse sind aber falsch, und zwar vor allem deshalb, weil der *Philipperbrief* des *Polykarp* interpoliert worden ist und weil die *antiochenische Bischofsliste* keine Grundlage für eine gesicherte chronologische Beurteilung der *antiochenischen Gemeindeverhältnisse* darstellt.

## 6. KAPITEL

### DIE IGNATIANISCHE CHRONOLOGIE - ZUSAMMENFASSUNG

Als Resultat der Untersuchung zur *ignatianischen* Chronologie läßt sich folgendes festhalten:

- (1) *Polykarp* scheidet als Zeuge für die *Ignatianen* aus, weil der Brief *Polykarps* an die *Philipper* im *ersten und im dreizehnten Kapitel* vom Verfasser der *Ignatianen* interpoliert wurde.
- (2) Das Zeugnis *Lukians* ist zu unsicher, um einen *terminus ante quem* zu etablieren, und zudem für eine exakte chronologische Bestimmung kaum zu verwenden, da die Abfassungszeit der Schrift »*De morte Peregrini*« umstritten ist, bzw. nach dem neuesten Stand der Forschung sehr nahe am Abfassungszeitraum des ersten sicheren Zeugnisses (*Iren.*, *Adv.haer.V*) liegt, weshalb letztlich auf dieses Zeugnis verzichtet werden kann.
- (3) Das Zitat im *V. Buch von Adversus haereses* beweist, daß die *Ignatianen* vor 180-190 verfaßt worden sind.
- (4) Das Zeugnis des *Origenes* kann als Beweis dafür gelten, daß um 230 eine *antiochenische Bischofsliste* existiert hat, in welcher *Ignatius* als zweiter Bischof nach *Petrus* verzeichnet war.
- (5) Die Nachrichten des *Euseb* lassen nichts weiter erkennen, als daß *Euseb* aufgrund der ihm zur Verfügung stehenden Quellen, welche mit Ausnahme der *antiochenischen Bischofsliste* heute noch kontrolliert werden können, das *ignatianische Martyrium* unter *Trajan* angesetzt hat. Diese Datierung ergab sich für *Euseb* vor allem aus der vermeintlichen Tatsache, daß *Ignatius* ein älterer *Zeitgenosse Polykarps* war, und aus der Erwähnung des *Ignatius* an zweiter Stelle der *antiochenischen Bischofsliste*. Insofern ist *Euseb* kein unmittelbarer Vorwurf zu machen, sondern lediglich festzustellen, daß *Euseb* gefälschte Dokumente, bzw. Dokumente von zweifelhaftem Wert für seine Datierung herangezogen hat.

Damit bleibt als einzig gesicherter chronologischer Fixpunkt das Zitat im Werk des *Irenäus*, woraus sich lediglich ergibt, daß die *Ignatianen* vor *Adv.haer.V* verfaßt worden sind. Für alle weiteren Versuche, die

Abfassungszeit der *Ignatianen* näher zu bestimmen, hat man von *inneren Kriterien* auszugehen<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Als letzte Anmerkung zur *ignatianischen* Chronologie darf ich das Schlußwort aus *Harnacks* Arbeit »Die Zeit des Ignatius« zitieren: »Es hat sich in dieser Frage wiederum bewährt, dass die chronologischen Ansätze der kirchlichen Überlieferung über den Ursprung ältester christlicher Schriftwerke auf die Untersuchung dieser selbst nicht einen fördernden, sondern einen hemmenden Einfluss ausgeübt haben. Die Einsicht in diesen Thatbestand wollen diese Blätter verbreiten helfen und nach Entfernung eines falschen Wegweisers zu erneuter Prüfung der ignatianischen Literatur anregen« (HARNACK, Die Zeit des Ignatius 72).



## **II. TEIL**

### **THEOLOGIEGESCHICHTLICHE STUDIEN ZUM IGNATIANISCHEN STERNHYMNUS UND DESSEN KONTEXT**





## 1. KAPITEL

### TEXT UND ÜBERSETZUNG VON EPH.16-20

Μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου· οἱ οἰκοφθόροι βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν (*Eph.16,1*).

Εἰ οὖν οἱ κατὰ σάρκα ταῦτα πράσσοντες ἀπέθανον, πόσῳ μᾶλλον, ἐὰν πίστιν θεοῦ ἐν κακῇ διδασκαλίᾳ φθείρῃ, ὑπὲρ ἧς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐσταυρώθη; ὁ τοιοῦτος, ῥυπαρὸς γενόμενος, εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον χωρήσει, ὁμοίως καὶ ὁ ἀκούων αὐτοῦ (*Eph.16,2*).

Διὰ τοῦτο μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος, ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν. Μὴ ἀλείφεσθε δυσωδίαν τῆς διδασκαλίας τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου, μὴ αἰχμαλωτίσῃ ὑμᾶς ἐκ τοῦ προκειμένου ζῆν (*Eph.17,1*).

Διὰ τί δὲ οὐ πάντες φρόνιμοι γινόμεθα λαβόντες θεοῦ γνῶσιν, ὃ ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός; τί μωρῶς ἀπολλύμεθα, ἀγνοοῦντες τὸ χάρισμα, ὃ πέπομφεν ἀληθῶς ὁ κύριος (*Eph.17,2*);

Laßt euch nicht täuschen, meine Brüder. Die Häuserverderber werden das Reich Gottes nicht erben.

Wenn nun schon die, welche nach dem Fleisch solches tun, starben, wieviel mehr dann, wenn einer den Glauben Gottes, für den Jesus Christus gekreuzigt worden ist, durch schlechte Lehre verdirbt? Ein solcher wird, schmutzig geworden, in das unauslöschliche Feuer wandern; und ebenso, wer auf ihn hört.

Deshalb nahm der Herr Salbe auf sein Haupt, damit er der Kirche Unverderblichkeit zudufte. Laßt euch nicht salben mit dem Gestank der Lehre des Fürsten dieser Weltzeit, damit er euch nicht in Gefangenschaft führe aus dem Leben, das vor euch liegt.

Warum werden wir denn nicht alle vernünftig, da wir doch Gottes Erkenntnis, das heißt Jesus Christus, empfangen haben? Warum gehen wir in Torheit zugrunde, ohne die Gnadengabe zu erkennen, die der Herr wahrhaftig gesandt hat?

Περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ, ὃ ἐστὶν σκάνδαλον τοῖς ἀπιστοῦσιν, ἡμῖν δὲ σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος. Ποῦ σοφός; ποῦ συζητητής; ποῦ καύχσεις τῶν λεγομένων συνετῶν (*Eph. 18, 1*);

Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαβὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου· ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθάρσῃ (*Eph. 18, 2*).

Καὶ ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου· τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη (*Eph. 19, 1*).

Πῶς οὖν ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν; ἀστήρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας, καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκλάλητον ἦν καὶ ξενισμὸν παρεῖχεν ἡ καινότης αὐτοῦ, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἄστρα ἅμα ἡλίῳ καὶ σελήνῃ χορὸς ἐγένετο τῷ ἀστέρι, αὐτὸς δὲ ἦν ὑπερβάλλων τὸ φῶς αὐτοῦ ὑπὲρ πάντα· ταραχὴ τε ἦν, πόθεν ἡ καινότης ἡ ἀνόμοιος αὐτοῖς (*Eph. 19, 2*).

Mein Geist ist ein Sühneopfer für das Kreuz, das den Ungläubigen ein Ärgernis, uns jedoch Rettung und ewiges Leben bedeutet. Wo ist ein Weiser? Wo ein Forscher? Wo der Ruhm derer, die man Verständige nennt?

Denn unser Gott, Jesus der Christus, wurde von Maria als Leibesfrucht getragen nach dem Heilsplan Gottes, aus Davids Samen, und doch aus dem heiligen Geist; er wurde geboren und getauft, um durch sein Leiden das Wasser zu reinigen.

Und verborgen blieb dem Fürsten dieser Weltzeit die Jungfräulichkeit der Maria und ihre Niederkunft, ebenso auch der Tod des Herrn: drei Geheimnisse eines Schreies, welche in der Stille Gottes vollbracht wurden.

Wie wurden sie nun den Äonen offenbar? Ein Stern erstrahlte am Himmel heller als alle Sterne, und sein Licht war unaussprechlich, und seine Neuheit erregte Befremden. Alle übrigen Sterne aber zusammen mit Sonne und Mond umgaben den Stern im Chor; er aber übertraf mit seinem Licht sie alle, und Unruhe herrschte, woher die neue, ihnen ungleichartige Erscheinung wäre.

Ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία καὶ πᾶς δεσμός· ἡφανίζετο κακία· ἄγνοια καθηρεῖτο, παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερούμενου εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς· ἀρχὴν δὲ ἐλάβανεν τὸ παρὰ θεῶ ἀπηρτισμένον. Ἐνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν (*Eph.19,3*).

Ἐάν με καταξιώσῃ Ἰησοῦς Χριστός ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν καὶ θέλημα ἦ, ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλιδίῳ, ὃ μέλλω γράφειν ὑμῖν, προσδηλώσω ὑμῖν, ἧς ἡρξάμην οικονομίας εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν, ἐν τῇ αὐτοῦ πίστει καὶ ἐν τῇ αὐτοῦ ἀγάπῃ, ἐν πάθει αὐτοῦ καὶ ἀναστάσει (*Eph.20,1*).

Μάλιστα ἐὰν ὁ κύριός μοι ἀποκαλύψῃ ὅτι οἱ κατ' ἄνδρα κοινῇ πάντες ἐν χάριτι ἐξ ὀνόματος συνέρχεσθε ἐν μιᾷ πίστει καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβίδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ,

Von da an wurde alle Zauberei aufgelöst, und jede Fessel der Schlechtigkeit verschwand; die Unwissenheit wurde zerstört, die alte Herrschaft ging zugrunde. Gott offenbarte sich als Mensch zu einem neuen, ewigen Leben. Seinen Anfang nahm, was bei Gott zur Vollendung gelangt war. Von da an war alles zugleich in Bewegung, weil die Vernichtung des Todes betrieben wurde.

Wenn Jesus Christus mich auf euer Gebet hin würdigt und es der Wille ist, werde ich in einem zweiten Schriftstück, das ich für euch abzufassen vorhabe, euch weiterhin aufklären über das, womit ich begonnen habe, nämlich den Heilsplan im Hinblick auf den neuen Menschen Jesus Christus, im Glauben an ihn und in der Liebe zu ihm, in seinem Leiden und in seiner Auferstehung.

Vor allem werde ich das tun, wenn der Herr mir offenbaren sollte, daß ihr alle, Mann für Mann, jeder einzelne ohne Ausnahme, gemeinsam in Gnade zusammenkommt, in einem Glauben und in Jesus Christus, der dem Fleisch nach aus Davids Geschlecht stammt, dem Menschensohn und Gottessohn,

εἰς τὸ ὑπακούειν ὑμᾶς τῷ  
ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ  
ἀπερισπάστῳ διανοίᾳ, ἕνα ἄρτον  
κλῶντες, ὃς ἐστὶν φάρμακον  
ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀπο-  
θανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χρισ-  
τῷ διὰ παντός (20,2)<sup>1</sup>.

um dem Bischof und dem Pres-  
byterium zu gehorchen mit unge-  
teiltem Sinn, ein Brot brechend,  
das Unsterblichkeitsarznei ist, ein  
Gegengift, um nicht zu sterben,  
sondern immerfort in Jesus  
Christus zu leben.

---

<sup>1</sup> Die *ignatianischen* Texte werden (ebenso wie die Texte der *Apostolischen Väter*) nach der von LINDEMANN/ PAULSEN besorgten Ausgabe der *Apostolischen Väter* zitiert, welche für die *Ignatianen* auf die Edition von FUNK/ BIHLMAYER zurückgeht. Zu vergleichen sind immer auch die Edition von FISCHER, sowie die älteren, aber wertvollen Ausgaben von LIGHTFOOT, ZAHN und HILGENFELD. Die verschiedenen Lesarten werden nach den bei LINDEMANN/ PAULSEN auf Seite 178 zusammengestellten, insgesamt üblichen Abkürzungen angegeben.

## 2. KAPITEL

### ASPEKTE DER TEXTERSCHLIEßUNG

Die Texteinheit *Eph. 16-20* kann unter drei Aspekten interpretiert werden, die m.E. in besonderer Weise dem Charakter des vorliegenden Textabschnittes entsprechen.

#### 2.1. *Der religionsgeschichtliche Aspekt*

Der sogenannte Sternhymnus (*Eph. 19,2-3*) war schon vielfach Gegenstand exegetischer und religionsgeschichtlicher Untersuchungen gewesen<sup>1</sup>, es ist aber bislang nicht gelungen, die vielfältigen Aspekte des Textes innerhalb einer geschlossenen Interpretation zu einer sinnvollen Einheit zu verknüpfen. Die Forderung nach einer geschlossenen Interpretation des Textes ergibt sich aus der Beobachtung, daß die Analyse der Einzelmotive (Motiv der Sternerscheinung, Motiv des Sternentanzes, mythologische und gnostische Motive usw.) keinen entscheidenden Fortschritt im Textverständnis erbracht hat. Die in den Kommentaren und sonstigen Studien beigebrachten religionsgeschichtlichen Parallelen haben zwar die Bedeutung der einzelnen Motive hinreichend illustriert, jedoch die wesentlichen Fragen des Textes unbeantwortet gelassen<sup>2</sup>. Hierzu zählt etwa die Frage, *weshalb* der Verfasser der *Ignatianen* diese Motive benutzt hat und *woher* ihm diese Motive bekannt waren. Weiterhin die Frage, welche Funktion das jeweilige Motiv für die Konzeption des Textes insgesamt hat und schließlich die Frage, ob die einzelnen Motive zueinander in Beziehung gesetzt werden können, so daß eine sinnvolle Interpretation des ganzen Textes und nicht nur einzelner Begriffe möglich wird. Beispielsweise kann eine Parallele aus dem *äthiopischen Henochbuch* durchaus erklären, was *Ignatius* mit der Be-

---

<sup>1</sup> Ein Überblick über die wichtigsten, bislang vorgelegten Lösungsversuche wird in Kapitel 7.1 gegeben werden. Dort findet sich auch die einschlägige Literatur zum Thema.

<sup>2</sup> Zum religionsgeschichtlichen Ansatz vgl. den Forschungsbericht von SCHOEDEL, Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch 298-304 (»Ignatius and Religionsgeschichte«).

schreibung bestimmter Wesen als »Äonen« sagen will<sup>3</sup>, nur kann man eben mit dieser Parallele nicht erklären, warum *Ignatius* gegen »Äonen« polemisiert (vgl. die Interpretation zu *Eph. 19.1* im Kapitel 7.2). Im Einzelfall wird man sicherlich immer auch Parallelen heranziehen müssen, die chronologisch oder religionsgeschichtlich nicht unmittelbar mit dem zu interpretierenden Text in Verbindung stehen, jedoch sollte man sich auf Quellen konzentrieren, die einen homogenen religionsgeschichtlichen Hintergrund aufweisen. Im vorliegenden Fall erscheint es sogar relativ aussichtsreich, diese Bedingung zu erfüllen, weil ein konkreter Ansatzpunkt für eine geschlossene Interpretation gefunden werden kann. Denn die Kommentare zum *ignatianischen Sternhymnus* zeigen relativ eindeutig, daß dieser Text kaum zu verstehen ist, wenn man die Querverweise auf *valentinianische Quellen* ignoriert<sup>4</sup>. Diese *valentinianischen* Parallelen werden zwar in allen Kommentaren zu *Eph. 19* zitiert, jedoch in ihrer Bedeutung für den *ignatianischen* Text durchwegs unterschätzt, obwohl die Textanalysen allesamt zeigen, daß eine Interpretation des *Sternhymnus* auf der Basis von Quellen, die aus der Zeit um 100-135 stammen, also dem angeblichen Entstehungszeitraum der *Ignatianen*<sup>5</sup>, faktisch unmöglich ist. Dagegen scheint es möglich zu sein, den *ignatianischen Sternhymnus* in allen Einzelaspekten zu erklären, wenn man ausschließlich *valentinianische* Quellen zur Interpretation heranzieht, also auf andere *religionsgeschichtliche* Quellen gänzlich verzichtet. Letztlich soll also gezeigt werden, daß der *Sternhymnus* den *Valentinianismus* als religionsgeschichtlichen Faktor voraussetzt und nur unter dieser Voraussetzung sinnvoll interpretiert werden kann.

## 2.2. Der strukturanalytische Aspekt

Ein zweites Prinzip der Texterschließung besteht darin, daß die Strukturen des Briefaufbaus stärker berücksichtigt werden, als dies bislang in der Forschung geschehen ist. Die Textanalyse orientiert sich also, soweit wie möglich, an der durch den Verfasser vorgegebenen Struktur. Dies bedeutet konkret, daß man den *Sternhymnus* bzw. die einzelnen

<sup>3</sup> Vgl. den Kommentar von SCHOEDEL, Briefe 165.

<sup>4</sup> Diese Parallelen hat bereits SCHLIER in seinen *Religionsgeschichtlichen Untersuchungen* notiert. SCHLIERS Analyse des *Sternhymnus* (SCHLIER, Untersuchungen 5-32) wird im Kapitel 7.1 besprochen.

<sup>5</sup> Vgl. die Datierung von SCHOEDEL, Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch 349: »anywhere between A.D. 105 and A.D. 135«.

Textabschnitte der Texteinheit *Eph. 16-20* nicht als Fragmente, sondern als integrative Elemente einer kunstvoll gestalteten Textkomposition interpretiert. Hieraus ergibt sich die Aufgabe, die einzelnen Beziehungen zwischen den verschiedenen Texteinheiten zu untersuchen, also (a) die Beziehung zwischen dem *Epheserbrief* insgesamt und der *Texteinheit Eph. 16-20*, in der sich der *Sternhymnus* befindet, (b) die Beziehung zwischen dem *Sternhymnus* (*Eph. 19*) und der Texteinheit *Eph. 16-20* und schließlich (c) die Beziehung zwischen den Kapiteln 18 und 19 des *Epheserbriefes*, da diese innerhalb der Texteinheit *Eph. 16-20* wiederum eine thematische und strukturelle Einheit bilden.

Der Vorteil dieser Vorgehensweise besteht darin, daß durch die Analyse der Textkomposition die Argumentation des Verfassers wesentlich klarer hervortritt als durch die übliche Methode, Textkompositionen zu fragmentarisieren und nur die *besonderen* Textabschnitte, wie etwa den *Sternhymnus*, zu interpretieren.

### 2.3. Der traditionsgeschichtliche Aspekt

Außerdem soll die Frage geklärt werden, ob die Texteinheit *Eph. 16-20* einen chronologisch wie geographisch bestimmbaren, traditionsgeschichtlichen Hintergrund aufweist. Hierfür müssen zunächst traditionsgeschichtliche Elemente identifiziert und anschließend in Gemeindetraditionen des zweiten Jahrhunderts dokumentiert werden (vgl. dazu vor allem den Kommentar zur Glaubensformel *Eph. 18,2* im 5. Kapitel). Vom Ergebnis dieser traditionsgeschichtlichen Untersuchung kann man selbstverständlich auch Aufschlüsse über die Datierung und die Herkunft der *Ignatianen* erwarten.

### 2.4. Die Zielsetzung

Insgesamt soll bewiesen werden, daß der Sternhymnus *antivalentinisch* konzipiert ist und daß sich Text (*Eph. 19,2-3*) und Kontext (*Eph. 16-20*) wechselseitig interpretierend zu einer geschlossenen, kompositorischen Einheit zusammenfügen. Durch die traditionsgeschichtlichen Analysen soll weiterhin die *kleinasiatische* Herkunft des Verfassers und die Spätdatierung der *Ignatianen* um 165-175 nachgewiesen werden.

### 3. KAPITEL

#### DIE TEXTEINHEIT EPH.16-20 IM KONTEXT DES EPHESERBRIEFES

Innerhalb des *Epheserbriefes* bilden die *Kapitel 16-20*, wie das *Kapitel 4* zeigen wird, eine *Texteinheit*. Im vorliegenden Kapitel soll die Frage untersucht werden, auf welche Weise sich diese *Texteinheit* in den Kontext des *Epheserbriefes* einfügt. Um zu klären, welche strukturellen und inhaltlichen Beziehungen zwischen *Eph.16-20* und anderen *Kapiteln* des *Epheserbriefes* bzw. dem *Epheserbrief* insgesamt existieren, kann man methodisch zwei Wege einschlagen.

- (1) Man kann von der *Texteinheit Eph.16-20* ausgehen und nach thematischen *Parallelen* in anderen *Kapiteln* des *Epheserbriefes* suchen.
- (2) Man kann vom *Briefthema* ausgehen und in der *Texteinheit Eph.16-20* nach Begriffen und Themen suchen, die mit dem übergeordneten *Briefthema* korrespondieren.

In den folgenden *Kapiteln* werden beide Lösungsansätze erprobt.

##### 3.1. Das Verhältnis der *Texteinheit Eph.16-20* zu anderen *Kapiteln* des *Epheserbriefes*

In der *Texteinheit Eph.16-20* setzt sich *Ignatius* mit einer christologischen Irrlehre auseinander, die man gewöhnlich als *Doketismus* bezeichnet<sup>1</sup>. Der Sternhymnus ist in diesem Zusammenhang als das große *Finale* einer *antihäretischen* Darlegung zu betrachten, die im *Epheserbrief* schon *Eph.6,2* mit dem Stichwort αἵρεσις einsetzt<sup>2</sup>, *Eph.9* einen

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu die Forschungsberichte von SCHOEDEL, Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch 301-304, und MUNIER, Où en est la question d'Ignace d'Antioche 407-413. Zu dem Problem einer sachgerechten und historischen Definition des dogmengeschichtlichen Begriffs »Doketismus« vgl. SLUSSER, Docetism: A Historical Definition, in: *SecCen* 1 (1981) 163-172, und BROX, »Doketismus« - eine Problemanzeige, in: *ZKG* 95 (1984) 301-314.

<sup>2</sup> *Eph.6,2*: Αὐτὸς μὲν οὖν Ὁνήσιμος ὑπερπαίνει ὑμῶν τὴν ἐν θεῷ εὐταξίαν, ὅτι πάντες κατὰ ἀλήθειαν ζῆτε καὶ ὅτι ἐν ὑμῖν οὐδεμία αἵρεσις κατοικεῖ· ἀλλ' οὐδὲ ἀκούετε τινος πλέον ἢ περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλοῦντος ἐν ἀληθείᾳ. Zum Begriff αἵρεσις vgl. LE BOULLUEC, La notion d'hérésie dans la littérature grecque (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles), Tome I. De Justin à Irénée = *EAug* (Paris



ersten Abschluß findet<sup>3</sup>, *Eph.16-19* wieder aufgenommen und schließlich *Eph.20* mit einer kleinen Retrospektive auf die behandelten Themen definitiv beendet wird. Damit besteht ein thematisch-struktureller Zusammenhang zwischen *Eph.6-9* und *Eph.16-20*. Inhaltlich wird der erste *antihäretische* Abschnitt durch die christologische Glaubensformel *Eph.7,2* geprägt, der zweite durch die Glaubensformel *Eph.18,2*, also durch einen Text, der mit dem *Sternhymnus* eine thematische und strukturelle Einheit bildet (vgl. das Kapitel 6). Durch die pointierte Platzierung jeweils einer Glaubensformel innerhalb der beiden antihäretischen Abschnitte unterstreicht *Ignatius* die enorme Bedeutung dieser Glaubensformeln für die Auseinandersetzung der Großkirche mit den Häretikern. Die Glaubensformel *Eph.7,2* ist zuletzt von Hübner untersucht worden, der den *antivalentinianischen* Charakter dieser Glaubensformel überzeugend nachgewiesen hat<sup>4</sup>. Die Glaubensformel *Eph.18,2*, die man inhaltlich als christologischen Vorspann zum *Sternhymnus* auffassen kann, ist allerdings völlig anders strukturiert als die antithetisch aufgebaute Formel *Eph.7,2*, weshalb man nicht *a priori* davon ausgehen kann, daß *Eph.18,2* ebenso *antivalentinianisch* konzipiert sein muß. Dennoch kann man festhalten, daß die Abschnitte *Eph.6-9* und *Eph.16-20* eine Art *Makrostruktur* innerhalb des *Epheserbrieves* bilden, wobei die beiden Glaubensformeln gewissermaßen die *Fixpunkte* der *Struktur* darstellen. Aus diesem Grund liegt die Vermutung nahe, daß eben nicht nur der *erste antihäretische* Abschnitt gegen die *Valentinianer* gerichtet ist, sondern auch der *zweite*, und daß die zweite Glaubensformel ebenfalls *antivalentinianische* Aussagen enthält. Dies wird in Kapitel 5 nachzuweisen sein.

---

1985) 22-26.29-33.35 (mit der ebenda angegebenen Literatur), außerdem JOLY, Le dossier 64-65; DAVIDS, Irrtum und Häresie. 1Clem., Ignatius von Antiochien, Justinus, in: Kairos NF 15 (1973) 172-179; SIMON, From Greek Hairesis to Christian Heresy, in: SCHOEDEL/ WILKEN (Hgg.), Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition = ThH 54 (Paris 1979) 101-116, sowie BROX, Art.: Häresie, in: RAC 13 (Stuttgart 1986) 248-297.

<sup>3</sup> Zu diesem ersten *antihäretischen* Abschnitt vgl. SCHOEDEL, Briefe 113-129, der seinen Kommentar zu *Eph.6,2* treffend mit »Überleitung zu der Frage der Irrlehrer« betitelt hat und zu *Eph.7,1* bemerkt: »In den Abschnitten Eph.7-8 warnt Ignatius allgemein vor Irrlehrern, bevor er dann Eph.9 genauer wird«; vgl. außerdem HÜBNER, Die Ignatianen und Noët von Smyrna (M) 22-23.

<sup>4</sup> HÜBNER, Die Ignatianen und Noët von Smyrna (M) 22-39; vgl. dazu den Forschungsbericht im Kapitel 5.1.

### 3.2. Der Bezug des Briefthemas zur Texteinheit Eph. 16-20

Nach Sieben<sup>5</sup> kennzeichnet der Begriff γνώμη das Thema des *Epheserbriefes*, da dieser Begriff Eph. 3,2 im unmittelbaren Kontext eines παρακαλῶ-Satzes begegnet und damit das »eigentliche Anliegen« des Briefes expliziert<sup>6</sup>. Zu diesem Ergebnis kam Sieben, nachdem er mit äußerster Sorgfalt die Frage untersucht hatte, ob den παρακαλῶ-Sätzen in den *Ignatianen* eine epistolographische Funktion zukomme. Das Gesamtergebnis dieser Untersuchung hat, wie Sieben zutreffend bemerkt, für die Interpretation der einzelnen Briefe erstaunliche Konsequenzen:

»Uns scheint, daß das Wort παρακαλῶ in verschiedener Hinsicht den Schlüssel zum Briefcorpus darstellt. Es erlaubt zunächst die Bestimmung der >Briefgattung<, dann die Abgrenzung des Briefcorpus, schließlich - in einigen Briefen - die Ermittlung des Briefthemas und der Briefdisposition«<sup>7</sup>.

Man findet deshalb das Stichwort παρακαλῶ bzw. das in Funktion und Aussage äquivalente παραινῶ in der Regel<sup>8</sup> am Beginn bzw. am Ende des Briefcorpus oder am Beginn eines Hauptteils<sup>9</sup>, wobei in den einleitenden παρακαλῶ-Sätzen »überschriftartig« das Thema (und manchmal auch die Disposition) der Briefe aufscheinen<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Vgl. zu den folgenden Ausführungen SIEBEN, Die Ignatianen als Briefe 1-18, und hier vor allem die Analysen zum *ignatianischen Briefcorpus* auf den Seiten 8-18. SIEBEN hat in diesem Aufsatz einzelne Ergebnisse, die die formkritische Exegese der neutestamentlichen Briefliteratur hervorgebracht hat, auf die *Ignatianen* angewandt. In dem uns interessierenden Abschnitt stützt sich SIEBEN vor allem auf die Paulusstudien von BJERKELUND, Parakalo. Form, Funktion und Sinn der parakalo-Sätze in den paulinischen Briefen (Oslo-Kopenhagen-Stockholm 1967) und SANDERS, The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Letters of the Pauline Corpus, in: JBL 81 (1962) 348-362.

<sup>6</sup> SIEBEN, Die Ignatianen als Briefe 16-18 (nach BJERKELUND, Parakalo 189).

<sup>7</sup> SIEBEN, Die Ignatianen als Briefe 8.

<sup>8</sup> Von Stellen wie Rom. 7,2; Philad. 1,2 und Polyc. 1,2 (zweite Stelle) ist nach SIEBEN abzusehen, da hier παρακαλῶ keine epistolographische Funktion hat (SIEBEN, Die Ignatianen als Briefe 8.15).

<sup>9</sup> Eph. 3,2; Magn. 6,1 (παραινῶ); Trall. 6,1; Rom. 4,1; Smyrn. 4,1 (παραινῶ); Polyc. 1,2, wobei im *Magnesianer*-, *Trallianer*- und *Polykarpbrief* παρακαλῶ bzw. παραινῶ mit dem nochmals am Schluß begegnenden παρακαλῶ (Magn. 14,1; Trall. 12,2; Polyc. 7,3) eine Inklusion bilden, wodurch die epistolographische Funktion von παρακαλῶ besonders deutlich hervortritt. Vgl. SIEBEN, Die Ignatianen als Briefe 12-15. Für Philad. kann man ἀσφαλίζομαι als Äquivalent postulieren (vgl. SIEBEN, Die Ignatianen als Briefe 14-15.17).

<sup>10</sup> SIEBEN, Die Ignatianen als Briefe 16-18.

Das Thema des *Epheserbriefes* wird also nach Sieben *Eph.3,2* genannt, wobei Sieben aber davon ausgeht, daß dieses Thema nur im ersten Teil des Briefes bis *Eph.10,3* entwickelt wird, während im zweiten Teil ab *ἔσχατοι καιροί* (*Eph.11,1*) angeblich ein eschatologisches Thema behandelt wird<sup>11</sup>. Die Zweiteilung des Briefes ist aber m.E. schon deshalb nicht sonderlich sinnvoll, weil damit die *Makrostruktur* der beiden *antihäretischen* Abschnitte zerstört wird (vgl. Kapitel 3.1). Außerdem gibt es keinen Grund anzunehmen, daß die Überschrift *Eph.3,2* nicht doch für den ganzen Brief gelten sollte. Dies wird noch deutlicher, wenn man danach fragt, weshalb *Ignatius* gerade den Begriff *γνώμη* wählte, um seinen *Epheserbrief* zu überschreiben.

### *Der Ausgangspunkt Eph.3,2*

Ἄλλ' ἐπεὶ ἡ ἀγάπη οὐκ ἔῃ με σιωπᾶν περὶ ὑμῶν, διὰ τοῦτο προέλαβον παρακαλεῖν ὑμᾶς, ὅπως συντρέχετε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ. Καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες, ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσὶν.

Das Hauptanliegen des Briefes ist also in der Aufforderung an die *Epheser* zu erkennen, mit der *γνώμη* Gottes übereinzustimmen. Dieses Thema wird inhaltlich akzentuiert, indem verschiedene Aspekte der *γνώμη* Gottes genannt werden. Zum einen wird Jesus Christus mit der *γνώμη* des Vaters identifiziert (τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη), zum anderen werden die Bischöfe als Repräsentanten der *γνώμη* Jesu Christi vorgestellt (ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες, ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσὶν). Der praktische Aspekt dieser Charakterisierung wird *Eph.4,1* deutlich, da hier die Ermahnung, mit der *γνώμη* Gottes übereinzustimmen (vgl. *Eph.3,2*), aufgegriffen und dahingehend präzisiert wird, daß man mit der *γνώμη* des Bischofs übereinzustimmen habe<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> SIEBEN, Die Ignatianen als Briefe 17-18, formuliert für diesen Abschnitt die Überschrift »Christliches Leben angesichts des Eschaton« und verweist hierbei auf Textstellen, die (*Eph.11-19*) das »Ende der Zeiten« thematisieren (vgl. SIEBEN, Die Ignatianen als Briefe 18). Die Hinweise auf das Ende der Zeiten haben aber m.E. im Kontext der antihäretischen Darlegung mehr eine dramaturgische als eine epistolographische Bedeutung.

<sup>12</sup> *Eph.4,1*: Ὅθεν πρέπει ὑμῖν συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ, ὅπερ καὶ ποιεῖτε.

### *Die Bedeutungsvarianten des Begriffs γνώμη*

Schon Paulsen hatte auf die »dichte Verwendung« des Begriffs<sup>13</sup> in den *Ignatianen* und die von den *Apostolischen Vätern* auffällig unterschiedene Bedeutung von γνώμη hingewiesen. Paulsen betont m.E. auch zu Recht die »Offenbarungsstruktur« des Begriffs<sup>14</sup>. Ausgehend von dieser Beobachtung könnte man die »Offenbarungsstruktur« von γνώμη auf die Offenbarungslinie *Gott (Vater) - Jesus Christus - Bischof*<sup>15</sup> projizieren. Zahlreiche Textstellen aus den *Ignatianen* belegen und interpretieren diesen Zusammenhang wie folgt:

Da der Bischof zusammen mit den Presbytern und Diakonen ἐν γνώμη Jesu Christi eingesetzt ist (*Philad.inscr.*) und die Bischöfe in Jesu Christi γνώμη (*Eph. 3,2*) bzw. in Gottes γνώμη (*Polyc.1,1*) leben und ihre γνώμη auf Gott richten (*Rom.7,1; Philad.1,2*), weshalb *Ignatius* auch der γνώμη Gottes entsprechend Briefe schreiben kann (*Rom.8,3*), ist die γνώμη der Bischöfe bindend. Nichts soll ohne die γνώμη des Bischofs geschehen (*Polyc.4,1*)<sup>16</sup>.

Der Begriff γνώμη ließe sich deshalb in der Regel<sup>17</sup> am besten mit »Sinn« oder »Gesinnung« übersetzen<sup>18</sup>. Auch Schoedels Übersetzung mit »Absicht« ist zu vertreten, da dadurch der Offenbarungscharakter von γνώμη noch prägnanter zum Ausdruck kommt und zudem der Beobachtung von Brown, *Ignatius* benutze häufig (»as an exact synonym«<sup>19</sup>) an Stelle von θέλημα den Begriff γνώμη<sup>20</sup>, ebenfalls Rechnung getragen

<sup>13</sup> *Eph.1,1 (SA); 2,2 (Gg); 3,2; 4,1; Rom.7,1; 8,3; Philad.inscr.; 1,2; 3,3; 6,2; Smyrn.6,2; Polyc.1,1; 4,1; 5,2; 8,1.*

<sup>14</sup> PAULSEN, Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien = FKGD 29 (Göttingen 1978) 117: »Entscheidend ist die (christologische) Offenbarungsstruktur von γνώμη: Jesus Christus ist die γνώμη θεοῦ«.

<sup>15</sup> Aus dieser (hierarchischen) Offenbarungsstruktur sind, wie SCHOEDEL, Briefe 100, zurecht betont, keine direkten theologischen Schlüsse zu ziehen, etwa in dem Sinne, daß *Ignatius* eine subordinatianische Christologie vertrete oder daß die Gegenwart Jesu Christi im Bischof in besonderer Weise wirksam sei.

<sup>16</sup> *Polyc.4,1: Μηδὲν ἄνευ γνώμης σου γινέσθω, μηδὲ σὺ ἄνευ θεοῦ τι πράσσεις, κτλ.* Vgl. die LA θεοῦ + γνώμης (*SAg Pseudo-Chrys. Hom. de legislatore 4 [PG 56,404]*), die LIGHTFOOT, AF II,2,344, übernommen hat.

<sup>17</sup> Vielleicht mit Ausnahme von *Polyc.4,1*, wo γνώμη mit »Einverständnis« zu übersetzen ist.

<sup>18</sup> Vgl. dazu BAUER/ ALAND, Wörterbuch 325-326 (s.v. γνώμη).

<sup>19</sup> BROWN, Authentic Writings of Ignatius. A Study of Linguistic Criteria = Duke Studies in Religion 2 (Durham/N.C. 1963) 28; vgl. dazu SCHOEDEL, Briefe 100-101.

<sup>20</sup> BROWN gibt keine Stellen an, doch ist hierbei an *Eph.3,2; Rom.8,3; Philad.inscr.; Smyrn.6,2; Polyc.8,1* zu denken. Alle übrigen Stellen (vgl. SCHOEDEL, Briefe 101 Anm.18) entsprechen nicht exakt dem Begriff θέλημα, da sich θέλημα in den *Ignatianen* immer auf den Willen Gottes bzw. Jesu Christi be-

werden kann. Man könnte außerdem, wenn man *Eph.3,2a* mehr den intentionalen Charakter des Begriffs im Sinne der Übersetzung »Absicht« oder »Plan« betonte, in der *Schlagzeile des Briefes*<sup>21</sup> einen dem Thema von *Eph.18-20* entsprechenden Hinweis auf die in diesen Kapiteln folgende Darlegung des Heilsplans Gottes (οἰκονομία)<sup>22</sup> erkennen. Ganz deutlich wird in den *Ignatianen* allerdings die Beziehung der beiden Begriffe οἰκονομία und γνώμη an keiner Stelle. Aber die semantische Valenz dieser Begriffe, zu denen auch der Begriff θέλημα hinzugezählt werden muß, erlaubt es wenigstens, eine beabsichtigte Verdichtung der theologischen Aussage durch die Verwendung der genannten Begriffe anzunehmen. Dazu paßt wiederum, daß sich *Ignatius* in seiner Darlegung der göttlichen Oikonomie vom Willen Gottes bestimmen läßt und die Fortführung seines Projekts deshalb von dem Willen (absolut gebraucht) abhängig macht (*Eph.20,1*).

#### *Die häresiologische Verwendung des Begriffs*

Ein zweiter, gerade für den *Epheserbrief* nicht unbedeutender Aspekt des Begriffs liegt darin, daß *Ignatius* den Begriff γνώμη als Kriterium zur Beurteilung der Häretiker benutzt; denn offensichtlich befinden sich die Häretiker im Gegensatz zur γνώμη Gottes (*Smyrn.6,2*: πῶς ἐναντίοι εἰσὶν τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ) und wandeln deshalb ἐν ἀλλοτριᾷ γνώμῃ (*Philad.3,3*)<sup>23</sup>. In diesem zuletzt genannten Sinn wird γνώμη auch von *Justin* (*Dial.35,4,6*), *Hegesipp* (*Euseb., H.E.IV,22,7*)<sup>24</sup> und vor allem *Irenäus* zur Kennzeichnung heterodoxer Auffassungen gebraucht. Bei *Irenäus* ist γνώμη geradezu *terminus technicus* für die (valentinianische)

---

zieht (*Eph.inscr.*; 20,1; *Trall.1,1*; *Rom.inscr.*; 1,1; *Philad.inscr.*; *Smyrn.1,1*; 11,1; *Polyc.6,1*).

<sup>21</sup> Vgl. SIEBEN, Die Ignatianen als Briefe 16-17.

<sup>22</sup> Vgl. *Eph.18,2*; 20,1. *Philad.6,2* ist γνώμη interessanterweise als ein negativ konnotierter Ersatzbegriff für οἰκονομία aufzufassen: Φεύγετε οὖν τὰς κακοτεχνίας καὶ ἐνέδρας τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου, μήποτε θλιβέντες τῇ γνώμῃ αὐτοῦ ἐξασθενήσετε ἐν τῇ ἀγάπῃ. Der dat.instr. wird in den deutschen Übersetzungen gewöhnlich mit »planmäßig« übersetzt. Vgl. BAUER/ ALAND, Wörterbuch 326 (s.v. γνώμη) und CAMELOT, Ignace d'Antioche (SC 10) 147: »ses calculs«.

<sup>23</sup> Das Adjektiv ἀλλότριος bezeichnet auch *Trall.6,1* (fremdes Gewächs [βοτάνη]) und *Röm.inscr.* (fremde Farbe [χρῶμα]) abweichende Auffassungen. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Begriffe αἵρεσις (*Trall.6,1*) und μερισμός (*Philad.3,1*).

<sup>24</sup> Zu *Hegesipp* vgl. ABRAMOWSKI, διαδοχή und ὁρθὸς λόγος bei *Hegesipp*, in: ZKG 87 (1976) 321-327.

Irrlehre<sup>25</sup>. In den *Ignatianen* richtet sich der Begriff γνώμη *Philad.*3,3 und *Smyrn.*6,2 gegen Häretiker, die nicht an das wahre Leiden Christi glauben. Besonders deutlich wird dies *Philad.*3,3:

Μὴ πλανᾷσθῃς, ἀδελφοί μου· εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ· εἴ τις ἐν ἄλλοτρίᾳ γνώμῃ περιπατεῖ, οὗτος τῷ πάθει οὐ συγκατατίθεται.

Aber auch im *Smyrnäerbrief*, der in den Kapiteln 1-7 eine durchgehende Argumentation gegen die Docketisten enthält, wird die oppositionelle Haltung gegenüber der (wahren) γνώμη (*Smyrn.*6,2) scharf kritisiert: *Ignatius* möchte sich der Namen der doketistischen Irrlehrer solange nicht erinnern, bis sie sich εἰς τὸ πάθος bekehrt haben<sup>26</sup>, und droht selbst den überirdischen Wesen das Gericht an, wenn sie nicht an das Blut Christi (εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ) glauben<sup>27</sup>.

Für die Einordnung des *Epheserbriefes*, der in seinen beiden *antihäretischen* Abschnitten klar antidoketistisch gehalten ist, ergibt sich durch die Begriffsbestimmung von γνώμη damit auch eine konkrete thematische Vorgabe, die die Darlegung der göttlichen Absicht (γνώμη) bzw. Ökonomie (οἰκονομία) im Briefcorpus bestimmt, denn mit dem Begriff γνώμη antizipiert *Ignatius Eph.*3,2 »schlagzeilenartig«<sup>28</sup> das Spannungsverhältnis zwischen orthodoxer<sup>29</sup> und heterodoxer<sup>30</sup> Gesinnung (γνώμη) und damit das zu lösende Problem. Im Zentrum dieser Darlegung steht Jesus Christus<sup>31</sup>, die γνώμη des Vaters, auf den der gesamte Heilsplan

<sup>25</sup> Vgl. LÜDEMANN, Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom 97 mit Anm.30<sup>a</sup>. Man vergleiche nur *Adv.haer.*1,*Praef.*2: ἀναγκαῖον ἡγήσάμην, ἐντυχῶν τοῖς ὑπομνήμασι τῶν, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, Οὐαλεντίνου μαθητῶν, ἐνίοις δ' αὐτῶν καὶ συμβαλὼν, καὶ καταλαβόμενος τὴν γνώμην αὐτῶν, μηνύσαι σοι, ἀγαπητέ, τὰ τερατώδη καὶ βαθέα μυστήρια, ἃ οὐ πάντες χωροῦσιν, ἐπεὶ μὴ πάντες τὸν ἐγκέφαλον ἐξεπέτυχασιν, κτλ. (22,34-39 R/D).

<sup>26</sup> *Smyrn.*5,3: Ἀλλὰ μὴδὲ γένοιτό μοι αὐτῶν μνημονεύειν, μέχρις οὗ μετανοήσωσιν εἰς τὸ πάθος, ὃ ἐστὶν ἡμῶν ἀνάστασις.

<sup>27</sup> *Smyrn.*6,1: Μηδεὶς πλανᾷσθω καὶ τὰ ἐπουράνια καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοὶ τε καὶ ἀόρατοι, ἂν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, καὶ ἐκείνους κρίσις ἐστίν.

<sup>28</sup> SIEBEN, Die *Ignatianen* als Briefe 17.

<sup>29</sup> Interessanterweise liest LIGHTFOOT, *AF* II,2,28, *Eph.*1,1 mit dem *Syrer* und dem *Armenier*: φύσει + ἐν γνώμῃ ὀρθῇ καὶ, also: Ἀποδεξάμενος ἐν θεῷ τὸ πολυαγαπῆτόν σου ὄνομα, ὃ κέκτησθε φύσει ἐν γνώμῃ ὀρθῇ καὶ δικαίᾳ κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ σωτῆρῃ ἡμῶν. Selbst wenn diese Lesart nicht die ursprüngliche sein sollte, so zeigen doch der *Syrer* und der *Armenier*, daß sie (mit SIEBEN) das Thema erkannt und auch im Kontext der *Häresiefrage* wahrgenommen haben.

<sup>30</sup> Vgl. die Begriffe ἑτεροδοξέω (*Smyrn.*6,2) und ἑτεροδοξία (*Magn.*8,1), die bei den *Apostolischen Vätern* nur an diesen Stellen begegnen.

<sup>31</sup> Vgl. die Glaubensformeln *Eph.*7,2; 18,2.

zielt (vgl. *Eph.20,1*), und nochmals präzisiert: das (ökonomische) Geheimnis seiner Menschwerdung durch die Jungfrauengeburt (vgl. *Eph.18,2-19,1*).

### 3.3. Abschließende Beurteilung

Die *antihäretischen* Darlegungen *Eph.6-9* und *Eph.16-20* bilden (basierend auf den Glaubensformeln *Eph.7,2* und *18,2*) eine *Macrostruktur*, die den *Epheserbrief* insgesamt profiliert. Dies wird auch durch den das Thema des Briefes anzeigenden παρακαλῶ-Satz *Eph.3,2* bestätigt, da der ebenda genannte Begriff γνώμη in den *Ignatianen* als *terminus technicus* zur Charakterisierung orthodoxer wie auch heterodoxer Auffassungen benutzt wird. Wenn in diesem Kontext der Wille zur Einheit innerhalb der Gemeinde und vor allem gegenüber dem Bischof gefordert wird (vgl. *Eph.3,2-6,1*), wenn *Ignatius* die *Epheser* zu Gebeten motiviert (vgl. *Eph.10*) und die Gemeinde durch eschatologische Warnungen und Ermahnungen alarmiert (vgl. *Eph.11,1-19,3*), dann will er damit die Widerstandskraft der Gemeinde gegen die umherziehenden *Irrlehrer* (vgl. *Eph.9,1*) mobilisieren, und nur in diesem Kontext erhalten alle paränetischen Ausführungen ihren inneren Zusammenhang und ihr dramaturgisches Konzept<sup>32</sup>. Eine eigenständige inhaltliche Bedeutung kommt diesen paränetischen Ausführungen nicht zu. Damit erscheint der *Sternhymnus*, der über die zweite *antihäretische* Darlegung und vor allem die zweite *antihäretische* Glaubensformel mit dem Hauptthema eng verbunden ist, als literarischer und, wie noch zu zeigen sein wird, auch als polemischer Höhepunkt eines Briefes, der insgesamt die Handschrift eines engagierten Häresiologen trägt.

---

<sup>32</sup> Vgl. PAULSEN, Briefe 20, der mit seiner Inhaltsangabe des *Epheserbriefes* eben diesen Zusammenhang sehr schön verdeutlicht.

## 4. KAPITEL

### DER STERNHYMNUS IM KONTEXT DER KAPITEL 16-20

Da nur die *wesentlichen* Strukturen des Textaufbaus erarbeitet werden sollen, können die einzelnen Kapitel nicht im Detail besprochen und analysiert werden. Es muß deshalb weitgehend auf die sorgfältig ausgearbeiteten Kommentare von Paulsen und Schoedel verwiesen werden<sup>1</sup>.

#### 4.1. Zur Abgrenzung der Texteinheit Eph.16-20

Der Beginn des Abschnitts *Eph.16-20* überschneidet sich *Eph.16,1-2* mit einem anderen in sich zusammenhängenden Textkomplex (*Eph.14,1-16,2*). Dieser Abschnitt wurde zuletzt durch die von Faivre/Faivre vorgelegte Exegese der Kapitel *14,1-16,2* überzeugend als kompositorisch durchgestaltete, »gewollte Einheit« beschrieben<sup>2</sup>. Allerdings besteht einige Berechtigung, *Eph.16* nicht ausschließlich als Abschluß *dieser* Einheit zu sehen, sondern als einen Text, der zwei Text-Einheiten (*Eph.14,1-16,2* und *Eph.16,1-20,2*) miteinander verbindet.

#### *Die Einleitungsformel μή πλανᾷσθε*

Die inhaltliche und formale Überleitung von *Eph.15* zu den folgenden Kapiteln wird nach Schoedel *Eph.16,1* durch den Vokativ μή πλανᾷσθε, ἀδελφοί μου angezeigt<sup>3</sup>. Mit der Einleitungsformel μή πλανᾷσθε wird einerseits der Beginn eines neuen Abschnittes klar und deutlich angekündigt, gleichzeitig aber ein Übergang geschaffen, da die folgende Warnung durchaus auch als Abschluß des unmittelbar zuvor entwickelten Gedankengangs verstanden werden kann<sup>4</sup>. Die Formel μή πλανᾷσθε

---

<sup>1</sup> PAULSEN, Briefe 40-46; SCHOEDEL, Briefe 148-177.

<sup>2</sup> FAIVRE/ FAIVRE, Genèse d'un texte 181: »Pourtant, ce discours ne se développe pas aux hasards des associations, il est construit dès le début et des rappels témoignent de son unité voulue«.

<sup>3</sup> So SCHOEDEL, Briefe 148, im Anschluß an WHITE, The Form and Function of the Body of the Greek Letter. A Study of the Letter-Body in the Non-Literary Papyri and in Paul the Apostle = SBLDS 2 (Missoula 1972) 29-30.

<sup>4</sup> Vgl. die Graphik von FAIVRE/ FAIVRE, Genèse d'un texte 184.



begegnet bei *Ignatius* relativ häufig<sup>5</sup> und wird auch *Philad.3,3* mit der Warnung vor dem drohenden Ausschluß vom Reich Gottes (vgl. *1Kor.6,9-10*) verbunden<sup>7</sup>. Wie *Philad.3,3* gilt diese Androhung *Eph.16,1-2* den doketistischen Irrlehrern<sup>8</sup> bzw. ihren Sympathisanten:

Μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου· οἱ οἰκοφθόροι βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν (*16,1*). Εἰ οὖν οἱ κατὰ σάρκα ταῦτα πράσσοντες ἀπέθανον, πόσω μᾶλλον, ἐὰν πίστιν θεοῦ ἐν κακῇ διδασκαλίᾳ φθείρῃ, ὑπὲρ ἧς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐσταυρώθη; ὁ τοιοῦτος, ῥυπαρὸς γινόμενος, εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον χωρήσει, ὁμοίως καὶ ὁ ἀκούων αὐτοῦ (*16,2*).

Nach Schoedel kann man *Eph.16* »als Einleitung zu den drei folgenden Abschnitten (*Eph.17-19*) ansehen und diese dann als Antwort auf die Ansichten der Irrlehrer (so wie Ignatius sie versteht)«<sup>9</sup>. Weitere Argumente für die Abgrenzung der Texteinheit *Eph.16-20* werden weiter unten vorgetragen. Im folgenden Kapitel soll zunächst versucht werden, ausgehend von der Einleitung *Eph.16*, das Thema der Texteinheit zu bestimmen.

#### 4.2. Das »ökonomische« Thema der Texteinheit

Der konkrete Anlaß für die antihäretischen Ausführungen des *Ignatius* wird in dem Vorwurf laut, die Irrlehrer würden durch eine schlechte Lehre den Glauben verderben. In diesem Zusammenhang werden sie deshalb mit »Häuserverderbern« verglichen, wodurch ihre Lehre eine negative Bewertung erhält und vor allem die moralische Integrität der Irrlehrer ins Zwielficht gerät, da οἰκοφθόρος eigentlich den Ehebrecher bezeichnet, der durch sein Verhalten die familiäre Gemeinschaft zerstört<sup>10</sup>. Dazu paßt die Bemerkung, der Häretiker verunreinige sich

<sup>5</sup> *Magn.8,1*; *Philad.3,3*; vgl. *Eph.5,2*; *Smyrn.6,1* (μηδεὶς πλανᾶσθω).

<sup>6</sup> Zu der Frage, ob hier eine direkte Abhängigkeit von *1Kor.6,9-10* vorliegt, vgl. RATHKE, Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe = TU 99 (Berlin 1967) 33-37; FAIVRE/ FAIVRE, Genèse d'un texte 184.189-191; PAULSEN, Briefe 40; SCHOEDEL, Briefe 107-108.148.

<sup>7</sup> Vgl. LOHMANN, Drohung und Verheißung 149-151.

<sup>8</sup> Wie aus der *ignatianischen* Polemik deutlich hervorgeht, steht die Vermittlung der Lehre im Mittelpunkt der häretischen Bewegung (vgl. *Eph.9,1*; *16,2*; *17,1*; *Magn.8,1*; *11*; *Smyrn.6,2*; *Polyc.3,1*). Vgl. dazu das zutreffende Urteil von ZAHN, Ignatius 368, über die Gegner des *Ignatius*: »Ihre Tendenz ist eine vorwiegend theorethische«.

<sup>9</sup> SCHOEDEL, Briefe 148.

<sup>10</sup> Vgl. LIGHTFOOT, AF II,1,71; BAUER/ ALAND, Wörterbuch 1138 (s.v. οἰκοφθόρος); SCHOEDEL, Briefe 149 Anm.2. Besonders eindringlich schildert

selbst (ῥυπαρὸς γενόμενος) durch sein Tun. Die gefährdete Hausgemeinschaft fungiert so gesehen als Modell für die bedrohte Gemeinde, und der folgende Vergleich wird schon im Vorfeld durch die negative (moralische) Konnotation des Begriffs οἰκοφθόρος polemisch akzentuiert<sup>11</sup>. Für das Verständnis des Vergleichs ist von entscheidender Bedeutung, wie man das vorliegende *argumentum a minore ad maius* verstehen soll. Stellt Ignatius hier nur *ein* moralisches Vergehen *dem anderen* gegenüber, ohne daß es direkte Vergleichspunkte gäbe, wobei er durch den aufgeführten Tatbestand des Ehebruchs die Schwere des Vergehens und das Strafmaß schon sehr hoch ansetzt, um dann das Vergehen der Irrlehrer dramatisch übersteigernd als ein besonders verabscheuungswürdiges Delikt vorzuführen? Wird also der Vergleich nur »mittelbar«<sup>12</sup> durchgeführt oder gibt es tatsächlich »Häuserverderber«, die sich auch durch ihre Lehrtätigkeit diese Bezeichnung verdient haben? Die Logik des Vergleichs setzt eigentlich voraus, daß es nicht nur οἰκοφθόροι κατὰ σάρκα gibt, sondern auch »Häuserverderber«, die den Glauben verderben, oder wie Rathke formuliert »οἰκοφθόροι κατὰ πίστιν«<sup>13</sup>.

Perler scheint davon auszugehen, da er *Eph. 16,1-2* in diesem Zusammenhang als Beleg zitiert, daß im Hintergrund des Bildes die (ursprünglich kleinasiatische) Vorstellung von der Kirche als Mutter,

---

ZAHN, Ignatii et Polycarpi epistulae (Patrum Apostolicorum Opera II) 21, die Häuserverderber: »Sunt potius ii, qui quoquo modo domus familiasque corrumpunt, sive res familiares dissipantes, sive matronas adulterantes, sive pueros virginesque stuprantes, ii igitur omnes, contra quos quod Paulus 1. Cor. 6, 10 scripsit, ad verbum repetivit Ign.«.

<sup>11</sup> Eine etwas andere Interpretation ist durch BAUER vertreten worden, der meinte, daß die *Epheser* selbst, die ja unmittelbar zuvor (*Eph. 15,3*) aufgefordert wurden, Tempel (ναοί) Gottes zu sein, durch die Häuser-, d.h. Tempel-Verderber, gefährdet seien. Der Mensch als ναὸς θεοῦ wäre dann das konkrete Objekt der Verderbnis. Dahinter könnte die *Philad. 7,2* formulierte Aufforderung stehen, man solle das Fleisch wie den Tempel Gottes bewahren: τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηρεῖτε (vgl. *1 Kor. 3,16-17*; *6,19*; *2 Clem. 9,3*; *14,3*; vgl. dazu LONA, Auferstehung des Fleisches 53-55). Diese Interpretation schließt aber die oben formulierte Auffassung nicht aus, wie schon aus dem Kommentar von BAUER selbst hervorgeht (vgl. BAUER, Die Briefe des Ignatius von Antiochien und der Polykarpbrief 214), was allerdings in den kritischen Stellungnahmen zu BAUER oft unberücksichtigt blieb (vgl. die Kritik von SCHOEDEL, Briefe 149 Anm.2). Jedenfalls bleibt in beiden Interpretationen das moralische Verdikt gegen die οἰκοφθόροι κατὰ σάρκα entsprechend deutlich.

<sup>12</sup> SCHOEDEL, Briefe 149.

<sup>13</sup> RATHKE, Ignatius 37.

Braut oder Jungfrau steht<sup>14</sup>. Dies dürfte nicht stringent nachzuweisen sein, jedoch ist die von Perler unmittelbar im Anschluß zitierte Auffassung *Hegesipps* über den Zustand der Kirche vor dem Eindringen der Häresie wegen ihre Nähe zur *ign.* Anschauung, die die Metapher *Hegesipps* eigentlich nur ins Gegenteil verkehrt, einigermaßen erstaunlich<sup>15</sup>: παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία<sup>16</sup>. Sind die Häretiker deshalb schmutzige (vgl. ῥυπαρός) Verführer (οἰκοφθόροι), weil sie die jungfräuliche Reinheit der Kirche befleckt haben? Durchaus möglich, doch wahrscheinlich nicht die einzige Möglichkeit, dieses Bild zu interpretieren. Rathke weist zurecht darauf hin, daß schon *Eph. 9* mit dem Bild vom Hausbau und der Charakterisierung der Gläubigen als Steine (*Eph. 9,1*) und Tempelträger (*Eph. 9,2*) durch ähnliche Metaphern die Bedeutung des einzelnen für das ganze Bauwerk (οἰκοδομή) hervorgehoben wird. Wiederum bildet (wie *Eph. 16*) das Auftreten gewisser Leute mit einer schlechten Lehre (vgl. *Eph. 9,1*) den konkreten Anlaß für diese Ausführungen<sup>17</sup>. Rathke bestätigt damit indirekt die knappe, aber zutreffende Interpretation Zahns:

»Qui fidem corrumpit fidelium, ecclesiam corrumpit, quae est et congregatio fidelium et domus dei; is ergo est οἰκοφθόρος«<sup>18</sup>.

Über die Beobachtungen Rathkes hinausgehend kann man außerdem feststellen, daß im *Epheserbrief* Wortverbindungen mit dem Stamm οἰκο- überproportional häufig begegnen. Außerhalb des *Epheserbriefes* findet man solche Verbindungen nur in den beiden Briefen nach Smyrna, und zwar (a) in den Grußformeln an die verschiedenen Hausgemeinschaften (vgl. οἶκος *Smyrn. 13,1.2*; *Polyc. 8,2*) und (b) an einer Stelle im *Polykarpbrief*, an der sich *Ignatius* an die *smyrnäische* Gemeinde wendet, um ihr Engagement für den Bischof und damit für die Kirche einzufordern, wobei er die Verantwortung der einzelnen Ge-

<sup>14</sup> PERLER, Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton? (Papyrus Bodmer XII) = Paradosis 15 (Freiburg/Schweiz 1960) 67.

<sup>15</sup> Vgl. PERLER, Hymnus 67.

<sup>16</sup> *Euseb.*, *H.E. III, 32, 7* (270,8-9 SCHWARTZ); vgl. auch *H.E. IV, 22, 4* (370,12-13 SCHWARTZ): hier spricht *Hegesipp* konkret von den Verhältnissen der *Jerusalem* Kirche.

<sup>17</sup> RATHKE, *Ignatius 37*: »Aber auch hier gebraucht *Ignatius* das Bild, um dadurch anschaulich zu machen, daß ein Christ sich auf keinen Fall von einer κακή διδασκαλία beeinflussen lassen darf, weil er damit den Tempel Gottes entehrt«. RATHKE verweist zur Unterstützung seiner Argumentation noch auf *Magn. 7-8*.

<sup>18</sup> ZAHN, *Ignatii et Polycarpi epistulae* (Patrum Apostolicorum Opera II) 21.

meindemitglieder als Hausverwalter (θεοῦ οἰκονόμοι), eifrige Mitarbeiter (πάρεδροι) und Diener (ὑπηρέται) hervorhebt<sup>19</sup>.

### *Wortverbindungen mit dem Stamm οἶκο- im Epheserbrief*

Im *Epheserbrief* begegnen folgende Begriffe: οἰκοδεσπότης (*Eph.* 6, 1), οἰκονομία (*Eph.* 6, 1; 18, 2; 20, 1), οἰκοδομή (*Eph.* 9, 1), οἰκοφθόρος (*Eph.* 16, 1). *Eph.* 6, 1 werden die Begriffe οἰκοδεσπότης und οἰκονομία genannt:

Καὶ ὃσον βλέπει τις σιγῶντα ἐπίσκοπον, πλειόνως αὐτὸν φοβείσθω· πάντα γὰρ ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι, ὡς αὐτὸν τὸν πέμπσαντα. Τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον ὅτι ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν.

Der *ephesinische* Bischof *Onesimus*<sup>20</sup> wird wohl mit dem anonymen schweigenden Bischof zu identifizieren sein. Das Schweigen des Bischofs dürfte man als Metapher für dessen Versagen im Umgang mit den umherziehenden Irrlehrern (vgl. *Eph.* 9, 1) zu interpretieren haben<sup>21</sup>. Die hieraus resultierende Autoritätskrise des Bischofs könnte insgesamt ein wichtiger Anlaß für die Abfassung des *Epheserbriefes* gewesen sein, jedoch ist zu beachten, daß *Ignatius* dieser praktischen Frage insgesamt

<sup>19</sup> *Polyc.* 6, 1: Συγκοπιᾶτε ἀλλήλοις, συναθλεῖτε, συντρέχετε, συμπάσχετε, συγκοιμᾶσθε, συνεγείρεσθε ὡς θεοῦ οἰκονόμοι καὶ πάρεδροι καὶ ὑπηρέται. Die übliche Übersetzung von πάρεδρος mit »Beisitzer« ist zu schwach. Vgl. LIGHTFOOT, AF II, 2, 352: »a stronger expression even than S. Paul's θεοῦ συνεργοί (1Cor. iii. 9, 1; Thess. iii. 2v. 1.), but it is immediately qualified by ὑπηρέται«. Das Verb παρεδρεῖω bedeutet auch, und zwar häufig im Zusammenhang mit der Verrichtung kultischer Dienste, »sich eifrig befassen« oder »andauernd beschäftigen«; vgl. BAUER/ALAND, Wörterbuch 1260.

<sup>20</sup> Zur Person des *Onesimus* vgl. zuletzt MARTENS, Ignatius and Onesimus: John Knox reconsidered, in: SecCen 9 (1992) 73-86. MARTENS setzt sich kritisch mit der These von KNOX, Philemon among the Letters of Paul. A New View of its Place and Importance (Chicago 1935) 50-56, auseinander, der die Identität des im *Philemonbrief* erwähnten Sklaven *Onesimus* mit dem im *ign. Epheserbrief* genannten Bischof von *Ephesus* postuliert hatte. MARTENS bestreitet allerdings nur die Richtigkeit der Argumentation von KNOX, nicht aber grundsätzlich die Möglichkeit, daß es sich doch um die gleiche Person handeln könnte (vgl. MARTENS, Ignatius and Onesimus 75 Anm. 14). Mit gleichem Recht könnte man allerdings in *Onesimus* den Adressaten der verlorengegangenen 6 Bücher des *Melito* sehen, welche Auszüge aus dem Gesetz und den Propheten enthielten (vgl. *Euseb.*, *H.E.* IV, 26, 13-14). Zu Häufigkeit und Vorkommen des Namens Ὀνήσιμος vgl. HORSLEY (Hg.), New Documents illustrating Early Christianity, Vol. 4 (Marvicville 1987) 179-181.

<sup>21</sup> Vgl. SCHOEDEL, Briefe 111: »Nach den Parallelen von Eph. 15 und Phd. 1 zu urteilen, schien es ihm jedoch an Diskussionsfähigkeit bei der Bekämpfung von Irrlehren zu mangeln«. Vgl. dagegen zuletzt PETTERSEN, The Rehabilitation of Bishop Onesimus, in: StPatr XXVI (Leuven 1993) 156-166.

wesentlich weniger Beachtung schenkt<sup>22</sup> als der Frage nach der dogmatischen Widerlegung der Irrlehrer. Hier versucht *Ignatius* jedenfalls durch die positive Wertung des bischöflichen Schweigens<sup>23</sup> und durch das Zitat einer traditionellen Redewendung<sup>24</sup> die Autorität des Bischofs zu stützen. Der Syllogismus der *ignatianischen* Argumentation baut sich folgendermaßen auf:

- (1) Jeder, der vom Hausherrn (οἰκοδεσπότης) in das Hauswesen (οἰκονομία) geschickt wird, muß so aufgenommen werden wie der Hausherr (οἰκοδεσπότης) selbst.
- (2) Der Bischof ist der von Jesus Christus, dem Hausherrn (οἰκοδεσπότης = κύριος), in das Hauswesen (οἰκονομία) gesandte Diener.
- (3) Also muß der Bischof wie der Herr (κύριος) selbst aufgenommen werden, wodurch er, so könnte man fortfahren, zum οἰκοδεσπότης wird<sup>25</sup>.

Interessant ist in unserem Zusammenhang nun nicht die Art der Argumentation, sondern das Gestaltungsmittel selbst. Es ist doch auffällig, daß im einleitenden Kapitel zum ersten antihäretischen Abschnitt (*Eph.* 6-9) das Bild des Hauswesens (οἰκονομία) kurz aufscheint, am Ende des Abschnitts (*Eph.* 9) durch die symbolische Rede von der

---

<sup>22</sup> SPEIGL (Ignatius in Philadelphia. Ereignisse und Anliegen in den Ignatiusbriefen, in: VigChr 41 [1987] 360-376) unterstreicht m.E. zu Recht die Notwendigkeit, jeweils das konkrete Ereignis zu analysieren, das zur Abfassung der Briefe geführt hat. Dazu ist allerdings anzumerken, daß man hieraus kein Argument für die Echtheit der *Ignatianen* oder irgendwelcher anderer Schriften gewinnen kann, da eben auch *nicht-authentische* Briefe *authentische* Anlässe voraussetzen können.

<sup>23</sup> Das Problem der *schweigenden Bischöfe* in den *Ignatianen* kann hier nicht behandelt werden, obwohl die Auffassung zahlreicher Forscher, die einen gnostischen bzw. *valentinianischen* Hintergrund annehmen, durchaus dem religionsgeschichtlichen Ansatz dieser Arbeit entspricht; vgl. dazu CHADWICK, The Silence of Bishops in Ignatius, in: HThR 43 (1950) 169-172; MEINHOLD, Schweigende Bischöfe. Die Gegensätze in den kleinasiatischen Gemeinden nach den Ignatianen, in: DERS., Studien zu Ignatius von Antiochien (Wiesbaden 1979) 19-36; BIEDER, Zur Deutung des kirchlichen Schweigens bei Ignatius von Antiochien, in: ThZ 12 (1956) 28-43; PIZZOLATO, Silenzio del vescovo e parola degli eretici in Ignazio d'Antiochia, in: Aevum 44 (1970) 205-218, und zuletzt PETTERSEN, Sending Heretics to Coventry? Ignatius of Antioch on Reverencing silent Bishops, in: VigChr 44 (1990) 335-350 (mit der Kritik von TREVETT, Study 113 Anm.77), sowie den forschungsgeschichtlichen Überblick von SCHOEDEL, Polycarp von Smyrna and Ignatius of Antioch 329.

<sup>24</sup> Vgl. dazu SCHOEDEL, Briefe 111 Anm.15.

<sup>25</sup> Darin unterscheidet er sich dann auch von den *Polyc. 6,1* genannten Hausverwaltern (οἰκονόμοι).

οικοδομή wiederum aufgenommen wird<sup>26</sup>, zu Beginn des zweiten anti-häretischen Abschnitts (*Eph. 16,1-20,2*) in der Stigmatisierung der Häretiker als Häuserverderber aufs neue zum Vorschein kommt und letztlich *Eph. 18,2-20,1* in der Darlegung des göttlichen Heilsplans (οικονομία) nicht mehr als Bild einer konkreten ekklesiologischen Verfassung (wie *Eph. 6,1*) begegnet, sondern in dem Begriff der göttlichen Ökonomie aufgehoben erscheint. Wenn *Ignatius* nun *Eph. 20,1* in der Retrospektive erklärt, er werde das, was er begonnen habe, nämlich die οικονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν zu erklären, in einem zweiten Schreiben fortsetzen, dann wird klar, daß der ganze Brief eigentlich auf diese Darlegung der Ökonomie hin angelegt war. Jedenfalls bildet das Thema der Ökonomie Gottes eine feste Klammer um die Kapitel *18,2-20,1*, da sowohl *Eph. 18,2*, als auch *Eph. 20,1* der Begriff οικονομία begegnet und die Ausführungen *Eph. 18,2-20,1* thematisch bestimmt<sup>27</sup>. Es ergibt sich deshalb abschließend eine gewisse Berechtigung, in den »Häuserverderbern«<sup>28</sup>, d.h. den οἰκοφθόροι κατὰ πίστιν, Lehrer zu sehen, die offenbar eine andere Ökonomie lehrten und damit ganz konkret (vgl. *Eph. 6,1*) das »Hauswesen« der Gemeinde (die οικονομία) und auch das Ansehen des Hausherrn (οἰκοδεσπότης), nämlich des Bischofs, zerstörten, womit sie dem *ignatianischen* Vorwurf zu Genüge entsprochen hätten<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Vgl. vor allem *Eph. 9,1*: Ἐγνων δὲ παροδεύσαντάς τινας ἐκεῖθεν, ἔχοντας κακὴν διδασχὴν· οὓς οὐκ εἰσάσατε σπεῖραι εἰς ὑμᾶς, βύσαντες τὰ ῥῆματα, εἰς τὸ μὴ παραδέξασθαι τὰ σπειρόμενα ὑπ' αὐτῶν, ὥς ὄντες λίθοι ναοῦ πατρὸς, ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρὸς, ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς ἐστὶν σταυρὸς, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ· ἡ δὲ πίστις ὑμῶν ἀναγωγεὺς ὑμῶν, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν.

<sup>27</sup> Vgl. PAULSEN, Studien 178.

<sup>28</sup> Da sich der Vergleich zunächst nur auf die οἰκοφθόροι κατὰ σάρκα bezieht, ist die Übersetzung »Häuserverderber« vorzuziehen, obwohl die Übersetzung »Hausverderber«, wie wir gesehen haben, präziser das Anliegen des Vergleichs erfaßt.

<sup>29</sup> In die gleiche Richtung geht der Vorwurf des *Irenäus* im ersten Satz seiner *Praefatio* zu den fünf Büchern gegen die Häretiker: Ἐπεὶ τὴν ἀλήθειαν παραπεμπόμενοι τινες, ἐπεισάγουσι λόγους ψευδεῖς καὶ γενεαλογίας ἀπεράντους, αἵτινες ζητήσεις μᾶλλον παρέχουσι, καθὼς ὁ Ἀπόστολός φησιν, ἡ οἰκοδομὴν Θεοῦ τὴν ἐν πίστει (18,1-5 R/D). *Irenäus* zitiert hier *1Tim. 1,4* liest aber statt οἰκονομίαν das Wort οἰκοδομὴν (aedificationem), wie BROX, *Irenäus I* (FC 8/1) 123 Anm.2, im Kommentar zur Stelle zutreffend bemerkt. Mit den *ignatianischen* Metaphern läßt sich möglicherweise der von BROX vermißte *rechte Sinn* der Stelle wiedergewinnen.

### 4.3. Die Entwicklung der Argumentation Eph.16-20

Die thematische Einführung in das Problem erfolgt Eph.16,2 über die Charakterisierung der Irrlehre als »schlechte Lehre«, die nach *Ignatius* den Glauben zerstört, »für den Jesus Christus gekreuzigt wurde«. Durch die Erwähnung der Kreuzigung wird der Glaubensinhalt bereits *antido- ketistisch* bestimmt, da der Akt der Kreuzigung gleichsam als Bestätigung des wahren Glaubens erscheint. Eph.17 folgt nun eine weitere Präzisierung und Polarisierung der beiden gegensätzlichen Positionen:

Διὰ τοῦτο μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος, ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν. Μὴ ἀλείψετε δυσωδίαν τῆς διδασκαλίας τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου, μὴ αἰχμαλωτίσῃ ὑμᾶς ἐκ τοῦ προκειμένου ζῆν (Eph.17,1). Διὰ τί δὲ οὐ πάντες φρόνιμοι γινόμεθα λαβόντες θεοῦ γνῶσιν, ὃ ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός; τί μωρῶς ἀπολλύμεθα, ἀγνοοῦντες τὸ χάρισμα, ὃ πέπομφεν ἀληθῶς ὁ κύριος (Eph.17,2);

Zunächst verbindet *Ignatius* Eph.17,1 eine Interpretation der Salbung des Herrn mit einer polemischen Bemerkung über den Verwesungsgeruch der Irrlehre<sup>30</sup>. Im Bild der Gefangenschaft, die den Gegensatz zum zukünftigen Leben darstellt, veranschaulicht er warnend die Folgen der häretischen Versuchung<sup>31</sup>. Abschließend (Eph.17,2) wird das Thema des ganzen Abschnitts durch zwei rhetorische Zwischenfragen nochmals aktualisiert.

#### Die ignatianische Interpretation der Salbung

Mit der Erwähnung der Salbung (Eph.17,1) will *Ignatius* wohl letztlich auf das Begräbnis des Erlösers hinweisen, das in der Salbung als symbolische Handlung antizipiert wurde. Vornehmlich zwei Gründe sprechen für die Deutung des μύρον ἔλαβεν auf die Passion Christi:

- (1) Eph.17,1 dürfte sich auf die Erzählung von der Salbung in Bethanien beziehen (Mt.26,6-13; vgl. Mk.14,3-9; Joh.12,1-8), weshalb der Mt., Mk. und Joh. angegebene Sinn der Salbung πρὸς τὸ

<sup>30</sup> Vgl. auch Magn.10,2. Zur Bedeutung des Begriffs »Verwesungsgeruch« vgl. die Belege bei BAUER/ ALAND, Wörterbuch 1186 (s.v. ὀσμή).

<sup>31</sup> Das Bild von der Gefangenschaft wird anschaulicher, wenn man *Melito*, *De pascha* 56, eine Beschreibung der Verfallenheit an den Tod als Folge der Sünde (vgl. *De pascha* 48-56), heranzieht. Dort wird über das Schicksal des Menschen gesagt: καὶ εἴλκετο αἰχμάλωτος ὑπὸ τὰς τοῦ θανάτου σκιᾶς (30,394 HALL/ 90,409 PERLER). Im häresiologischen Zusammenhang sind die Parallelen *Iren.*, *Adv.haer.I,Praef.*(19,7-18 R/D) und *Adv.haer.I,3,6* (62,349-352 R/D) von besonderem Interesse.

ἐνταφιάσαι (Mt.26,12; vgl. Mk.14,8: εἰς τὸν ἐνταφιασμόν; Joh.12,7: εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ) auch für Eph.17,1, und zwar als Argument gegen den Doketismus vorzusetzen ist<sup>32</sup>. Zwar findet sich nur Mt.26,7 wörtlich ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ (vgl. Mk.14,3), jedoch entwickelt ausschließlich das *Johannesevangelium*, das bekanntlich von der Salbung der Füße spricht, die von Ignatius ekklesiologisch gedeutete Ästhetik des Wohlgeruchs: ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὁσμῆς τοῦ μύρου (Joh.12,3). Deshalb denken Zahn und Lightfoot an eine Kombination der Stellen durch Ignatius. Zahn verweist außerdem zurecht auf die von Ignatius schon zuvor (Eph.16) angedeutete Bezeichnung der Kirche als Haus<sup>33</sup>.

- (2) Die Formulierung *δυσωδία τῆς διδασκαλίας τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου*<sup>34</sup> stellt nur eine andere, dem Thema der Salbung angepaßte polemische Wendung für die Eph.16,2 genannte κακὴ διδασκαλία dar, die »den Glauben Gottes, für den Jesus Christus gekreuzigt worden ist, durch schlechte Lehre verdirbt«. Damit erscheint die wechselseitige, auch formal feststellbare Verbindung von Eph.16,2 und Eph.17,1<sup>35</sup> und die hierdurch gegebene, antidoketistische Intention auch von Eph.17,1 her bestätigt, so daß man mit Bommès durchaus festhalten kann: »Das μύρον ἔλαβεν entspricht dem ἐσταυρώθη«, d.h. der Passion<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> So auch ORBE, Estudios Valentinianos III. La unción del Verbo = AnGreg 113 (1961) 5-13; MARTIN, El Espíritu Santo en los orígenes del Cristianesimo = Biblioteca di scienze religiose 2 (Zürich 1971) 112-113; MELONI, Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1,3 (Rom 1975) 92-100; BOMMÉS, Weizen Gottes. Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei Ignatius von Antiochien = Theophaneia 27 (Köln 1976) 253-254, und zuletzt BERGAMELLI, »Sinfonia« della chiesa nelle lettere di Ignazio di Antiochia, in: FELICI (Hg.), Ecclesiologia e catechesi patristica = BSRel 46 (Rom 1981) 32-36.

<sup>33</sup> LIGHTFOOT, AF II,2,73; vgl. ZAHN, Ignatii et Polycarpi epistulae (Patrum Apostolicorum Opera II) 22, zu Joh.12,3: »Quae ipsa verba Ignatio, qui ecclesiam esse domum dei antea indicaverat, ansam praebeuerunt allegorice interpretandi«.

<sup>34</sup> Für die Behauptung von PAULSEN, Briefe 41, »δυσωδία ist für Ign ein christologisch definierter Terminus, der in Verbindung zur γυνῶσις immer auch die wahre διδασκαλία einschließt«, kann ich keinen Beleg finden.

<sup>35</sup> Vgl. PAULSEN, Briefe 41, der auf die Kettenbildung der Begriffe οἰκοφθόρος (Eph.16,1), φθειρῶ (Eph.16,2) und ἀφθαρσία (Eph.17,1) aufmerksam macht. Deshalb sollte man ἀφθαρσία (Eph.17,1) auch mit Unverderblichkeit übersetzen.

<sup>36</sup> BOMMÉS, Weizen Gottes 254.



*Die Verschärfung der Polemik durch die beiden Zwischenfragen  
Eph. 17,2*

Durch die beiden rhetorischen Zwischenfragen *Eph. 17,2* wird die Auseinandersetzung insofern nochmals aktualisiert und verschärft, als *Ignatius* die beiden entgegenstehenden Lehrpositionen weiter polarisiert: Auf der einen Seite stehen jene Vernünftigen (φρόνιμοι), die die Gnosis Gottes empfangen haben, auf der anderen Seite die Unwissenden (ἄγνοοῦντες), die die wahre Gnadengabe nicht erkennen können. Daß Jesus Christus an dieser Stelle als die »Gnosis Gottes« bezeichnet wird<sup>37</sup> und nicht, dem *Briefthema* entsprechend, als γνώμη des Vaters (*Eph. 3,2*) erklärt sich dadurch, daß *Ignatius* hier gezielt die polarisierenden Begriffe γνώσις und ἄγνοια (verkörpert in den ἄγνοοῦντες) gegeneinanderstellen wollte. In diesem Zusammenhang ist auch zu berücksichtigen, daß im *Sternhymnus* die Vollendung der göttlichen Ökonomie ausdrücklich die Zerstörung der ἄγνοια (*Eph. 19,3*) miteinschließt. Da diese Art von Polemik unverständlich wäre, wenn die Gegner nicht *für sich selbst* den Besitz der wahren Gnosis reklamiert hätten, dürfte das Begriffspaar γνώσις/ ἄγνοια der Terminologie der Gegner entstammen<sup>38</sup>. Damit würde *Ignatius* lediglich die Vorzeichen der gegnerischen Polemik vertauscht haben: Die wahren Gnostiker befinden

<sup>37</sup> SCHOEDEL, Briefe 153, faßt diese Gleichsetzung - anders als beispielsweise die Gleichsetzung Jesu Christi mit der »Absicht« des Vaters (*Eph. 3,2*) - nicht als »hypostasierten Titel für Christus« auf. Dies wird durch das von ihm herangezogene *Irenäuszitat* aber gerade nicht belegt, denn an der von ihm genannten Stelle (*Iren., Adv. haer. IV, 36, 7*) geht es um die Erkenntnis (γνώσις) des Gottessohnes, welche (ἥτις) Unsterblichkeit bedeutet. Der Gottessohn ist hier nicht Ausdruck der Gnosis Gottes, sondern Abbild und Aufschrift des Königs (Gottes): ὁμοίως δὲ καὶ μισθὸς εἷς, πάντες γὰρ ἔλαβον ἀνὰ δηνάριον, εἰκόνα καὶ ἐπιγραφὴν τοῦ βασιλέως, τὴν γνώσιν τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ἥτις ἐστὶν ἀφθαρσία. Καὶ διὰ τοῦτο ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἡρξάτο διδόναι τὸν μισθόν, ὅτι ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν φανερωθεὶς ὁ Κύριος τοῖς πᾶσιν ἑαυτὸν ἀποκατέστησεν (913, 289-295 ROUSSEAU).

<sup>38</sup> Dies schließt nicht aus, daß die Kombination des *Duft-Motivs* mit dem Gnosisthema auf *2Kor. 2,14-16* zurückgeht. Da hier das Motiv vom »Wohlgeruch der Erkenntnis« ebenfalls mit einer polarisierenden Metaphorik verbunden ist, ließ sich diese Vorlage besonders bequem dem *Eph. 17* entwickelten Gedankengang anpassen. Man beachte *2Kor. 2,14-16* die Begriffe »Leben und Tod«, »Rettung und Zerstörung« und vergleiche nur die rhetorische Frage des Ignatius τί μωρῶς ἀπολλύμεθα mit den ἀπολλυμένοις von *2Kor. 2,14-16*: Τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ πάντοτε θριαμβεῦντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ καὶ τὴν ὁσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ φανεροῦντι δι' ἡμῶν ἐν παντί τόπῳ· ὅτι Χριστοῦ εὐδία ἐσμέν τῷ θεῷ ἐν τοῖς σφζομένοις καὶ ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις, οἷς μὲν ὁσμὴ ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, οἷς δὲ ὁσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν. καὶ πρὸς ταῦτα τίς ἱκανός. Vgl. PAULSEN, Briefe 41; SCHOEDEL, Briefe 153. Eine direkte Abhängigkeit scheinen beide Verfasser ausschließen zu wollen. Die Stelle wird von RATHKE (Ignatius von Antiochien und die Paulusbrieft) nicht erwähnt.

sich nach der Auffassung des *Ignatius* in der Großkirche<sup>39</sup>! Die Torheit der ἄγνοια offenbart sich hier vor allem in der Unkenntnis darüber, welche Gnadengabe (χάρισμα<sup>40</sup>) wahrhaftig (ἀληθῶς) gesandt wurde. Mit dem Adverb ἀληθῶς, das *Ignatius* in seinen Briefen fast ausnahmslos gegen den Doketismus einsetzt<sup>41</sup>, um die Realität des Leidens und der Menschwerdung Jesu zu bekräftigen, tritt der antidoketistische Charakter und damit die Tendenz der Stelle überdeutlich hervor. Die Torheit der ἄγνοια wird damit in der Lehre der »doketistischen Gnostiker« offenbar, die das wahrhafte Leiden des Erlösers leugnen.

### *Die Fortsetzung der Thematik Eph. 18,1-2*

Geheimnisvoll provozierend kündigt sich anschließend die *dogmatische* Darlegung der Ökonomie Gottes durch *Eph. 18,1* an, wobei die Art der Fragen unbedingt an *1Kor. 1,19-20.23* (auch *Röm. 3,27*) erinnert<sup>42</sup>:

<sup>39</sup> Vgl. RATHKE, *Ignatius* 31: »Bei *Ignatius* verschiebt sich alles stärker auf die γνῶσις, auf das Verstehen des Christusgeheimnisses«.

<sup>40</sup> Vgl. *Ign.*, *Polyc. 2*: An dieser Stelle steht der Besitz von χάρισμα in unmittelbarem Zusammenhang mit der Erkenntnis der unsichtbaren Dinge, die man mit SCHOEDEL, Briefe 409, als »theologische Geheimnisse« umschreiben könnte. Χάρισμα scheint hier zur *pneumatischen Therapie* der pestbefallenen Irrlehrer zu befähigen: Μᾶλλον τοὺς λοιμοτέρους ἐν πραότητι ὑπότασσε. Οὐ πᾶν τραῦμα τῇ αὐτῇ ἐμπλάστῳ θεραπεύεται. Τοὺς παροξυσμοὺς ἐμβροχαῖς παύε (*Polyc. 2,1*). Φρόνιμος γίνου ὡς ὄφει ἐν ἅπασιν καὶ ἀκέραιος εἰς αἰεὶ ὡς ἡ περιστέρα. Διὰ τοῦτο σαρκικὸς εἶ καὶ πνευματικὸς, ἵνα τὰ φαινόμενά σου εἰς πρόσωπον κολακεύῃς· τὰ δὲ ἀόρατα αἶτει ἵνα σοι φανερωθῇ, ὅπως μηδενὸς λείπῃ καὶ παντὸς χαρίσματος περισσεύῃς (*Polyc. 2,2*). Das Φρόνιμος γίνου erinnert zwangsläufig an *Eph. 17,2* (φρόνιμοι).

<sup>41</sup> *Magn. 11*; *Trall. 9,1-2* (4x); *Smyrn. 1,1-2,1* (5x); weniger deutlich sind die übrigen Stellen *Eph. 15,2*; *Rom. 4,2*; 7,2; 8,2 (alle *Römerbriefstellen* sind textkritisch unsicher, vielleicht mit Ausnahme der zweiten Stelle *Rom. 8,2*).

<sup>42</sup> Vgl. RATHKE, *Ignatius* 30: »Ohne Zweifel ist also aus *1Cor 1* nicht nur formal eine Redewendung - nämlich das abgeänderte alttestamentliche Zitat -, sondern auch inhaltlich ein ganzer Gedankengang übernommen«; vgl. dazu die Seiten 31-33. Auch PAULSEN, *Studien* 33, hält entgegen seiner ansonsten so zurückhaltenden Bewertung literarischer Abhängigkeiten den »Zitatcharakter« von *Eph 18,1* für erwiesen. Ob man die Abweichungen wie LINDEMANN, Paulus im ältesten Christentum 203, (vgl. auch PAULSEN, Briefe 42) damit erklären kann, daß *Ignatius* aus dem Gedächtnis zitiere, scheint äußerst fraglich. Dies würde voraussetzen, daß *Ignatius* zwar korrekt zitieren wollte, es aber nicht besser konnte. Wahrscheinlicher ist doch, daß *Ignatius* seinen Text, ob er ihn nun direkt vorliegen oder (vollständig) im Kopf hatte, bewußt verändert hat. So schon RATHKE, *Ignatius* 31-32, und in Bezug auf das neutestamentliche Material von *Eph. 14,1-16,2* zuletzt FAIVRE/FAIVRE, *Genèse d'un texte* 186-191.195-196. Wenn man sich der These von FAIVRE/FAIVRE anschließt, daß *Ignatius* durch seine exegetische Arbeit neue theologische Synthesen schaffen wollte, indem er bewußt den partikulären Sinn der Texte ignorierte, dann wird man die Frage nach der direkten Abhängigkeit von bestimmten *ntl.* Texten ohnehin neu stellen müssen. Vgl. dazu ALAND, *Methodische*

Περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ, ὃ ἐστὶν σκάνδαλον τοῖς ἀπιστοῦσιν, ἡμῖν δὲ σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος. Ποῦ σοφός; ποῦ συζητητής; ποῦ καύχῃσις τῶν λεγομένων συνετῶν;

Auf eine Auslegung der einleitenden Redewendung kann in unserem Zusammenhang verzichtet werden<sup>43</sup>. Im Zentrum von *Eph.18,1* steht das Kreuz, das wiederum polarisierend, je nachdem wie man sich zum σκάνδαλον des Kreuzes verhält, über Glaube und Unglaube entscheidet. Daneben drängen die herausfordernden Fragen an die scheinbar Wissenden, ähnlich wie bei *Paulus*, zu einer nachfolgenden Erklärung, die dann auch *Eph.18,2-20,2* gegeben wird. Die Fragen richten sich allerdings nicht, wie bei *Paulus*, an die Weisheit der Welt, die ja letztlich Torheit ist, sondern an die Gnosis der Irrlehrer, die ja letztlich ἄγνοια ist und den Toren ins Verderben stürzt, wie der Zusammenhang ergibt (vgl. *Eph.16,2; 17,1-2; 19,3*). Die Inhalte der wahren *Gnosis* werden nun in der folgenden Glaubensformel *Eph.18,2* mitgeteilt. *Ignatius* nimmt an dieser Stelle die Widerlegung der gegnerischen Positionen *definitiv* und gewissermaßen *offiziell*<sup>44</sup> auf, bevor er im *Sternhymnus* eine Parodie auf den christologischen Geburtsmythos seiner Gegner vorstellt und schließlich *Eph.20* seine Grundanschauungen nochmals summarisch zusammengefaßt. *Eph.20* fungiert aber nicht nur als Abschluß der zweiten *antihäretischen* Einheit, sondern verweist durch die Erwähnung der Eucharistie *Eph.20,2* auf ein weiteres Kompositionselement, das den Kontext des *Sternhymnus* klar strukturiert.

#### 4.4. Die sakramentologische Struktur der Texteinheit

*Ignatius* folgt *Eph.16-20* gewissermaßen einem *sakramentologischen* Leitfaden, der ihn thematisch von der Salbung (*Eph.17,1*) über die Taufe (*Eph.18,2*) zur Eucharistie (*Eph.20,2*) führt. Damit wird die gesamte Texteinheit zwar sakramentologisch strukturiert, insgesamt aber nicht zu einem sakramentologischen Traktat ausgebaut. Allerdings scheint die Erwähnung der Salbung, der Taufe und der Eucharistie dar-

---

Bemerkungen zum Corpus Paulinum bei den Kirchenvätern des zweiten Jahrhunderts, in: DERS., Supplementa 97-116.

<sup>43</sup> Vgl. die Kommentare von LIGHTFOOT, ZAHN, SCHOEDEL und PAULSEN zur Stelle, sowie für den Begriff περίψημα auch die Kommentare zu *Eph.8,1*.

<sup>44</sup> Offiziell in dem Sinne, daß *Ignatius Eph.18,2*, wie weiter unten gezeigt werden wird, auf eine *kleinasiatische* Gemeindetradition zurückgreift, die seinen Äußerungen einen verbindlichen Charakter verleihen.

auf hinzuweisen, daß der Streit um bestimmte *sakramentale* Vorstellungen nicht unwesentlich die Diskussion zwischen den Gegnern und der Großkirche bestimmt hat. Obwohl die Aussagen über die Salbung (*Eph.17,1*) durch die *ignatianische Polemik* stark verzerrt werden (μη ἀλείψεσθε δυσωδίαν τῆς διδασκαλίας τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου), ist m.E. doch noch zu erkennen, daß die Irrlehrer irgendeinen Salbungsritus praktiziert haben dürften. Wie dies zu bewerten ist, wird sich weiter unten bei der Behandlung des Tauf-Themas im Zusammenhang mit der Interpretation der Glaubensformel *Eph.18,2* zeigen (vgl. das Kapitel 5.4).

#### 4.5. Zusammenfassung der Ergebnisse

Die Textkomposition von *Eph.16-20* weist folgende Merkmale auf, die den Abschnitt insgesamt als *Texteinheit* kennzeichnen:

- (1) Mit dem Vokativ Μη πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου (*Eph.16,1*) setzt die zweite *antihäretische* Darlegung des *Epheserbriefes* deutlich akzentuiert ein.
- (2) Die durchwegs polemische Auseinandersetzung mit den Häretikern wird zunächst durch eine christologische Interpretation der *Salbung* des Herrn (*Eph.17,1*) aufgenommen. Da *Eph.18,2* eine christologische Interpretation der *Taufe* folgt und *Eph.20,2* abschließend die *Eucharistie* thematisiert wird, läßt sich eine sakramentologische Struktur der *Texteinheit* nachweisen.
- (3) Die Kapitel *Eph.18-20* werden durch das Stichwort οἰκονομία (*Eph.18,2* und *Eph.20,1*) zu einer thematischen Einheit verbunden, die man mit dem Titel »Die Ökonomie Gottes im Hinblick auf den neuen Menschen Jesus Christus« überschreiben könnte (vgl. vor allem *Eph.20,1*). Darüber hinaus ergibt sich über den Begriff der οἰκονομία und andere Begriffe mit dem Wortstamm οἰκο- eine weitere Strukturierung der *Texteinheit* (*Eph.16-20*) und ein thematisch-struktureller Zusammenhang mit dem ersten antihäretischen Abschnitt *Eph.6-9* (vgl. das Bild vom Hausbau *Eph.9*).
- (4) Schließlich ist auf ein Strukturmerkmal dieser *Texteinheit* aufmerksam zu machen, das bislang noch nicht erörtert wurde, nämlich die auffallende Häufigkeit von Fragesätzen. Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, daß *Eph.16-20* alle Einzelthemen mit ei-

ner Frage kombiniert werden<sup>45</sup> und daß die letzte (echte) Frage der Texteinheit den *Sternhymnus* einleitet, der im Mittelteil noch zusätzlich durch eine indirekte Frage strukturiert wird. Alle Fragen verstummen schließlich vor dem Triumph des inkarnierten Gottes über die Übel der Welt und dessen Sieg über die *ἄγνοια*, dh. über die Häretiker, die *Eph. 16,1* die Gruppe der Unwissenden (*ἄγνοοῦντες*) bilden<sup>46</sup>.

Damit ist der Kontext des *Sternhymnus* klar abgegrenzt und als eine durchstrukturierte, in sich zusammenhängende Texteinheit beschrieben worden. Die engste und auch für die Interpretation von *Eph. 19* bedeutendste Beziehung besteht allerdings zwischen *Eph. 18* und *Eph. 19*. Denn zum einen läßt sich die Glaubensformel *Eph. 18,2* als christologischer Vorspann zum *Sternhymnus* auffassen, zum anderen fungiert *Eph. 18* insgesamt als *Prooimion* zu einem *Christushymnus*, dessen Mittelteil (*pars epica*) der *Sternhymnus* bildet.

Im folgenden Kapitel wird deshalb die Glaubensformel *Eph. 18,2* ausführlich kommentiert. Im 6. Kapitel folgt dann eine Untersuchung zur rhetorischen Gestaltung der Texteinheit *Eph. 18,1-20,1*.

<sup>45</sup> Vgl. *Eph. 16,1*: Εἰ οὖν οἱ κατὰ σάρκα ταῦτα πράσσοντες ἀπέθανον, πόσω μᾶλλον, ἐὰν πίστιν θεοῦ ἐν κακῇ διδασκαλίᾳ φθείρῃ, ὑπὲρ ἧς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐσταυρώθη; *Eph. 17,2*: Διὰ τί δὲ οὐ πάντες φρόνιμοι γινόμεθα λαβόντες θεοῦ γνῶσιν, ὃ ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός; τί μωρῶς ἀπολλύμεθα, ἄγνοοῦντες τὸ χάρισμα, ὃ πέπομφεν ἀληθῶς ὁ κύριος; *Eph. 18,1*: Ποῦ σοφός; ποῦ συζητητής; ποῦ καύχησις τῶν λεγομένων συνετῶν; *Eph. 19,2*: Πῶς οὖν ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν; ... ταραχὴ τε ἦν, πόθεν ἡ καινότης ἡ ἀνόμοιος αὐτοῖς.

<sup>46</sup> Ist nicht die *valentinianische* »Gnosis« *per definitionem* die Antwort auf alle Fragen, wie die wohl berühmteste Textstelle der *Excerpta ex Theodoto* des Clemens von Alexandrien zeigt? Vgl. *Exc. ex Theod. 78,2*: "Ἔστιν δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις, τίνες ἡμεν, τί γεγόναμεν· ποῦ ἡμεν, ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα· τί γέννησις, τί ἀναγέννησις (202 SAGNARD).

## 5. KAPITEL

### RELIGIONS- UND TRADITIONSGESCHICHTLICHE STUDIEN ZUR GLAUBENSFORMEL *Eph.18,2*

Über die Einleitung zur Glaubensformel *Eph.18,2* durch die provozierenden Fragen *Eph.18,1* ist im Kapitel 4 das Wesentliche gesagt worden. Die Glaubensformel selbst wurde in der Forschungsgeschichte äußerst unterschiedlich beurteilt. Dies lag zum Teil an den divergierenden Interessen der verschiedenen Forschungsrichtungen, zum Teil an den Methoden, mit denen man die Formel analysiert hat. Um einen Überblick über die in der Forschungsgeschichte entwickelten Auffassungen zu gewinnen, erscheint es unumgänglich, zunächst die Frage zu klären, wie in der Forschungsgeschichte das umfangreiche Bekenntnismaterial der *Ignatianen* insgesamt beurteilt worden ist. Es folgt deshalb in einem ersten forschungsgeschichtlichen Abschnitt eine Darstellung der wichtigsten Untersuchungen zur Herkunft und Eigenart der *ignatianischen* Bekenntnisse (Kapitel 5.1). Hier sind speziell die Studien von Zahn, Harnack, von der Goltz, Kattenbusch, Lietzmann, Elze, Kelly, Campenhausen, Paulsen und Hübner zu berücksichtigen. Daran schließt sich ein zweiter forschungsgeschichtlicher Abschnitt an, in dem die Forschungsergebnisse speziell zu *Eph.18,2* referiert werden (Kapitel 5.2). Allerdings läßt sich auch die Forschungsgeschichte zu *Eph.18,2* keineswegs vollständig darstellen, da dieser Text in nahezu allen Arbeiten der Bekenntnis-, Symbol- oder Glaubensregelforschung zitiert wurde. Der Kreis der notwendig zu berücksichtigenden Untersuchungen kann aber relativ eng gezogen werden, wenn man ausschließlich solche Studien behandelt, welche eine eigenständige Textanalyse bieten. Insofern kommen nur die Arbeiten von Schlier, Bartsch, Schille, Elze, Deichgräber und Paulsen in Betracht. Nach einer kritischen Würdigung der forschungsgeschichtlichen Ergebnisse (vgl. Kapitel 5.3) wird schließlich im letzten Abschnitt die Glaubensformel *Eph.18,2* kommentiert (vgl. das Kapitel 5.4).

### 5.1. Forschungsbericht: Herkunft und Eigenart der ignatianischen Bekenntnisse

Auch wenn man Gefahr läuft, die Vielfalt der forschungsgeschichtlichen Beiträge zu schematisieren, so scheint es dennoch hilfreich, die divergierenden Positionen in dieser Frage auf *zwei* forschungsgeschichtliche Hauptlinien festzulegen. Die eine führt von Zahn über Harnack und nahezu alle einschlägig mit dem Thema befaßten Forscher zu Paulsen, die andere von Kattenbusch relativ direkt zu Campenhausen. Hübner vertritt eine eigenständige Position, die den beiden Hauptlinien nicht exakt zuzuordnen ist.

#### *Zahn/ Harnack*

Mit Zahn (1873)<sup>1</sup> und Harnack (1885)<sup>2</sup> beginnt die Suche nach den »hypothetischen Symbolspuren«<sup>3</sup> in den *Ignatianen*. Zahn und Harnack waren der Auffassung gewesen, daß *Ignatius* eine Vorlage benutzt habe, die man als eine Art *Symbol* bezeichnen könnte. Zahn dachte in diesem Zusammenhang an ein »Taufbekenntnis«<sup>4</sup>, wohingegen Harnack nur ganz allgemein von einem »κήρυγμα des Ign.«<sup>5</sup> sprach. Dieses *ignatianische κήρυγμα*, das schon bestimmte formal fixierte Elemente enthal-

<sup>1</sup> ZAHN, *Ignatius 590-592*. Erstaunlicherweise widmet ZAHN diesem Thema nur drei knappe Seiten im Anhang unter der Rubrik »Sachliches«.

<sup>2</sup> Vgl. HARNACKS Rezension »Bishop Lightfoot's *Ignatius and Polycarp*«, in: *The Expositor* 3d Series 2 (Dezember 1885) 401-414; vor allem 412-414.

<sup>3</sup> Nach KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol*. II.Bd. Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols (Hildesheim 1962 = Leipzig 1900) 310.

<sup>4</sup> ZAHN, *Ignatius 590-592*, nennt *Smyrn.1*; *Trall.9*; *Magn.11* und glaubt, daß diese drei Stellen »eine solenne Formel« voraussetzen. *Eph.18* ist ihm die Formulierung ἐκ γένους Δαβὶδ »in Verbindung mit einem Bestandtheil des Symbols ἐκ πνεύματος ἁγίου« dafür als Indiz wichtig, daß ἐκ γένους Δαβὶδ (das so allerdings *Eph.18,2* gar nicht vorkommt!) »zu den nicht variierenden Bestandtheilen seiner Glaubensregel« zählt. Ergänzend sind die Ausführungen von ZAHN, *Das apostolische Symbolum* (Erlangen-Leipzig 1893) 37-39, heranzuziehen, worin er die Hypothese aufstellt, daß das von ihm postulierte Taufbekenntnis schon »in früher apostolischer Zeit eine mehr oder weniger stereotype Form angenommen« habe; vgl. dazu die berechtigte Kritik von HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I,176-177 Anm.4, der die historischen Voraussetzungen der These in Frage stellt und die Existenz eines solchen Taufbekenntnisses vor 150 (außerhalb Roms) für nicht nachweisbar hält.

<sup>5</sup> Für die Einführung des Begriffs κήρυγμα neben dem in diesem Aufsatz immer in Klammer angefügten Begriff »Symbol« ist HARNACK von KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol* II,310-311, scharf kritisiert worden; vgl. auch VON CAMPENHAUSEN, *Das Bekenntnis im Urchristentum*, in: *ZNW* 63 (1972) 243 Anm.184.

ten haben soll<sup>6</sup>, hat Harnack dann auch aus den *Ignatianen* zu rekonstruieren versucht<sup>7</sup>.

### Von der Goltz

Unter der Rubrik »Formelhaftes und Liturgisches«<sup>8</sup> hat 1894 von der Goltz die *ignatianischen* Bekenntnisse behandelt. Nach von der Goltz sind die *ignatianischen* Formeln, wie die Überschrift schon zeigt, auf *liturgische* Vorlagen (Gebete, Hymnen, Bekenntnisformeln des Gemeindegottesdienstes<sup>9</sup>) zurückzuführen<sup>10</sup>. Der polemische Charakter der Formeln<sup>11</sup> zeige allerdings, daß *Ignatius* seine Vorlagen relativ frei überarbeitet habe<sup>12</sup>, weshalb eine präzise Rekonstruktion der Formeln faktisch nicht mehr möglich sei<sup>13</sup>.

<sup>6</sup> Vgl. HARNACKS Übersicht über die »verschiedenen Schematen« des Kerygmas von Christus und »den stereotypen Inhalt der Kerygmen von Jesus« in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 176-179 Anm. 4 (die Zitate findet man auf Seite 178). Diese »älteren freieren Kerygmen« bilden nach HARNACK die Grundlage für das »alte römische Symbol«; aber auch die »abendländischen regulae fidei« stehen nach HARNACK in dieser Tradition.

<sup>7</sup> Vgl. HARNACK im Anhang zu HAHN/ HAHN, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche (Hildesheim 1962 = 3. Aufl. Breslau 1897) 389: »Für Ignatius läßt sich ausser dem Bekenntnis zur nicht explicirten Taufformel (womit er wohl Eph. 18,2 meint/ TL) etwa folgendes christologische Kerygma ermitteln: πιστεύομεν εἰς Ἰ.Χρ. [Χρ. Ἰ.], τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν κατὰ σάρκα ἐκ σπέρματος [γένους] Δαυὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου, υἱὸν ἀνθρώπου καὶ υἱὸν θεοῦ, γεγεννημένον ἐκ παρθένου [ἐκ Μαρίας], βαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, παθόντα καὶ ἀναστάντα [ἐκ (ἀπὸ) νεκρῶν] ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου [καὶ Ἡρώδου τετράρχου]«. Damit zu vergleichen ist die von SEEBERG, Zur Geschichte der Entstehung des apostolischen Symbols, in: ZKG 40 (1922) 3 Anm. 2, gegebene Formel: »πιστεύω εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγεννημένον (πνεύματι ἁγίῳ) ἐκ παρθένου (Μαρίας?), βαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου (καὶ Ἡρώδου τετράρχου?) σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων, ἐγγεγεμένον ἀπὸ νεκρῶν«. Den phantasievollen Schluß übernimmt SEEBERG aus Trall. 9,1 und rechtfertigt dies damit, »daß die Erwähnung der Engel am Schluß noch üblich war«, sowie durch einen Hinweis auf Polyc., Phil. 2,1.

<sup>8</sup> VON DER GOLTZ, Ignatius 93-98.

<sup>9</sup> Vgl. VON DER GOLTZ, Ignatius 95.

<sup>10</sup> VON DER GOLTZ, Ignatius 97: »Indem Ign. sein eigenes Bekenntnis den Gegnern gegenüber ablegen will, steigert sich seine Glaubensempfindung beträchtlich, und in dieser Erregung und im Gefühl der Gemeinschaft des Glaubens mit der Gemeinde geht die Rede unwillkürlich aus den eigenen Worten in die feierliche Form ihm geläufiger, gottesdienstlicher Formeln über«.

<sup>11</sup> Er nennt Eph. 7,2; 18,2; 20,2; Magn. 11; Trall. 9,1; Smyrn. 1,1; Polyc. 3,2.

<sup>12</sup> VON DER GOLTZ, Ignatius 94: »jedenfalls ist die Art der Zusammenstellung und das Einzelne des Ausdrucks von Ign. selbst gebildet«. Vgl. dagegen die zurückhaltende Beurteilung von ZAHN, Ignatius 489: »Die fast durchweg durch den Gegensatz zur Häresie veranlassten theologischen Aussagen des Ignatius lassen nicht



### Kattenbusch

Auch Kattenbusch (1900)<sup>14</sup> verweist auf die Auseinandersetzung mit den Docketisten, um den besonderen Charakter der *ignatianischen* Glaubensformeln zu verdeutlichen. Allerdings rückt Kattenbusch definitiv von der These ab, *Ignatius* sei von einer konkreten Vorlage abhängig gewesen. Zur Glaubensformel *Smyrn. I, I* bemerkt er:

»Er (Ignatius/ TL) hat schon so oft von den Doketen gesprochen und ihnen gegenüber >formuliert<, was der Glaube der Kirche sei, dass es kaum wundern kann, wenn er sich selbst jetzt ein wenig mechanisch reproduziert. Es fragt sich überhaupt, ob wir bei den >Formeln< des Ign. nicht auskommen mit dem Gedanken an eine von ihm selbst geprägte, mehr oder weniger mit der Zeit fixierte Ausdrucksweise«<sup>15</sup>.

Die in der älteren Forschung immer wieder herausgestellten Parallelen zum sogenannten »alten römischen Bekenntnis oder Symbol«<sup>16</sup> hält Kattenbusch für »zufällig« oder »sachlich gewissermaßen unvermeidlich«<sup>17</sup>. Nach Kattenbusch wird aus keiner Stelle der *Ignatianen* ersichtlich, daß *Ignatius* eine offizielle Formel benutzt habe<sup>18</sup>. Das theologische Ausgangsniveau des *Ignatius*, welches ihn zur selbständigen Formulierung seiner Formeln befähigt habe, so daß er »wirklich nur von sich selbst >formelhaft< abhängig«<sup>19</sup> gewesen sei, beschreibt Kattenbusch mit der bündigen Formulierung:

»Ign. kennt eine evangelische Geschichte und stützt sich auf sie als Summe verbürgter Thatsachen«<sup>20</sup>.

---

erkennen, in wie weit er von berechtigten Versuchen weiss und selbst solche zu machen geneigt ist, über die im Gemeinglauben beschlossenen Sätze, ..., und deren polemische Zuspitzung hinaus zu theologisieren«.

<sup>13</sup> Vgl. VON DER GOLTZ, *Ignatius* 98. Dies hindert ihn aber nicht daran, in sieben Punkten das traditionell Liturgische aus den *ignatianischen* Formeln herauszulösen (vgl. Seite 94-95); vgl. dazu die Kritik von KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol* II,318 mit Anm.80.

<sup>14</sup> KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol* II,310-319.

<sup>15</sup> KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol* II,315.

<sup>16</sup> Man vgl. nur die Sammlung von HARNACK im Anhang zu HAHN/ HAHN, *Bibliothek* 369-390.

<sup>17</sup> KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol* II,318.

<sup>18</sup> KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol* II,318.

<sup>19</sup> KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol* II,318.

<sup>20</sup> KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol* II,316, hält in diesem Zusammenhang (ohne ausreichende Begründung) die Kenntnis der Synoptiker für »glaubhaft«, des Johannesevangeliums für »sehr wahrscheinlich« und des Paulus für »selbstverständlich«.

Die Kattenbusch'sche *Improvisationstheorie*, nach der *Ignatius* seine Glaubensformeln unmittelbar in der Konfrontation mit den Docketisten sozusagen *autodidaktisch* entwickelt haben soll<sup>21</sup>, konnte sich begreiflicherweise nicht durchsetzen<sup>22</sup>. Dennoch gebührt Kattenbusch das Verdienst, den hermeneutischen Ansatz der Ignatiusforschung seiner Zeit methodisch und sachlich in Frage gestellt zu haben.

### Lietzmann

Ähnlich wie Harnack verweist auch Lietzmann (1923)<sup>23</sup> auf alte, durch den Text der *ignatianischen* Christusbekenntnisse (*Eph. 18,2*; *Trall. 9*; *Smyrn. 1,1-2*) noch *hindurchschimmernde* und deshalb letztlich identifizierbare *Grundformen* der frühchristlichen Bekenntnisbildung<sup>24</sup>. Lietzmann nennt in diesem Zusammenhang (a) »das Schema κατὰ σάρκα - κατὰ πνεῦμα = υἱὸς Δαβὶδ - υἱὸς θεοῦ« für *Smyrn. 1* (vgl. *Eph. 20,2*) und »verstümmelt« für *Eph. 18,2*, sowie (b) »das Schema Erniedrigung - Erhöhung = Leiden - Auferstehung« für *Trall. 9* und eingeschränkt auch für *Smyrn. 1*<sup>25</sup>. Darüber hinaus lokalisiert auch Lietzmann (ähnlich wie von der Goltz) den Ausgangspunkt der Bekenntnisbildung in bestimmten liturgischen bzw. katechetischen Situationen:

»Und da wir wissen, daß beim Abendmahl das Eucharistiegebet eine >Christologie< enthielt (...), so werden wir uns deren Ausgestaltung nach Analogie der breiter ausgeführten, hymnischen Formen Phil 2; Ign. Trall 9; Smyrn 1 vorstellen dürfen, während im Katechumenenunterricht eine trockenere Aufzählung der Tatsachen, ähnlich wie I Cor 15; II Tim 2; Ign. Eph 18, ihren angemessenen Platz hatte«<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> Wenn man die Verhältnisse wie KROLL (Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria [Darmstadt 1968 = 1921/22] 36) beurteilt, dann würde dies dem *Zeitgeist* jener Epoche, in der *Ignatius* gelebt hat, durchaus entsprechen: »Man darf ferner nicht übersehen, daß in der Zeit der höchsten Spannung des religiösen Lebens bei der Leichtigkeit, mit der infolge des traditionellen Gedanken- und Wortschatzes Hymnen zusammengefügt werden konnten, die Improvisation sehr geblüht hat«.

<sup>22</sup> Vgl. VON CAMPENHAUSEN, Das Bekenntnis im Urchristentum 243.

<sup>23</sup> LIETZMANN, Symbolstudien X., in: DERS., Kleine Schriften III = TU 74 (Berlin 1962) 229-235 (Erstveröffentlichung: ZNW 22 [1923] 262-267).

<sup>24</sup> LIETZMANN, Symbolstudien 232: »Aber die alten Grundformen schimmern auch da durch«.

<sup>25</sup> LIETZMANN, Symbolstudien 232-233.

<sup>26</sup> LIETZMANN, Symbolstudien 233.

Im Prinzip sei aber nach Lietzmann die konkrete Ausgestaltung noch frei und von den Bedürfnissen des jeweiligen Verfassers abhängig gewesen<sup>27</sup>.

### *Elze*

Erst mit der Habilitationsschrift von Elze (1963), die bedauerlicherweise in der Forschungsliteratur viel zu selten berücksichtigt worden ist, kommt eine gewisse Systematik und Methodik in die Untersuchungen der *ignatianischen* Glaubensformeln hinein. Elzes »Überlieferungsgeschichtliche Studien« zeigen allerdings auch schon, daß »formale Kriterien« häufig nicht ausreichen, »um eine traditionelle Formel als solche zu bestimmen«<sup>28</sup>. Elze gliedert das *ignatianische* Material zu fünf Gruppen<sup>29</sup>:

1. Gruppe: Die berichtenden Formeln (*Eph. 18,2; Trall. 9; Smyrn. 1*);
2. Gruppe: Die summarischen Formeln (*Magn. 11; Philad. 9,2*);
3. Gruppe: Die *ὁπέρ* - Formeln (*Rom. 6,1; Trall. 2,1; Smyrn. 7,1*);
4. Gruppe: Die antithetischen Formeln (*Polyc. 3,2; Eph. 7,2*);
5. Gruppe: Das formelhafte Sondergut des Briefes an die Gemeinde von *Magnesia* (*Magn. 6,1; 7,2; 8,2*).

Aus begreiflichen Gründen kann hier nur Elzes Auffassung über den »Charakter und die Herkunft« der Formeln aus Gruppe 1, zu der ja auch *Eph. 18,2* zählt, referiert werden<sup>30</sup>. Insgesamt stellt auch Elze (ähnlich wie seine Vorgänger mit Ausnahme von Kattenbusch) fest,

»daß Ignatius an den drei untersuchten Stellen auf ältere christologische Formeln zurückgreift, die in ihrem Wortlaut Zeugen eines längeren Überlieferungsprozesses sind«<sup>31</sup>.

Elze differenziert hierbei zwischen dem vermuteten Grundbestand der Formeln, den sekundären, aber *vorignatianischen* Teilen und den von *Ignatius* selbst hinzugefügten Wendungen. Dies sieht dann beispiels-

<sup>27</sup> LIETZMANN, Symbolstudien 233.

<sup>28</sup> ELZE, Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zur Christologie des Ignatius von Antiochien (Habilschrift Tübingen 1963/64) 3.

<sup>29</sup> Vgl. ELZE, Untersuchungen 3-4, und die Inhaltsangabe, nach der die folgende Gliederung aufgebaut ist.

<sup>30</sup> ELZE, Untersuchungen 23-31.

<sup>31</sup> ELZE, Untersuchungen 23.

weise für die Formel *Eph.18,2*, die Elze durch *Philad.8,2* ergänzt hat, folgendermaßen aus<sup>32</sup>:

(Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν) Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκνοφορήθη ὑπὸ Μαρίας <κατ' οἰκονομίαν θεοῦ> ἐκ σπέρματος <μὲν> Δαυίδ, <πνεύματος δὲ ἁγίου>· ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, <ἵνα> (τῷ πάθει) <τὸ ὕδωρ καθάριση> (*Eph.18,2*) ... ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ (ἀνάστασις)<sup>33</sup> αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ (*Philad.8,2*).

### *Die Analyse von Elze*

Nach Elze ergibt der Vergleich der drei Formeln (*Eph.18,2* + *Philad.8,2*; *Trall.9*; *Smyrn.1*), »daß die Formeln zwar nicht im Wortlaut, aber im Aufbau miteinander übereinstimmen. Alle drei repräsentieren also den gleichen Typ der christologischen Aussage«<sup>34</sup>. Für den ursprünglichen Formeltyp sei kennzeichnend, daß eine Aussage über die Gottessohnschaft fehle (wie *Trall.9*; gegen das Zeugnis von *Smyrn.1,1*) und die Taufe zwischen Geburt und Passion erwähnt werde (wie *Eph.18,2*; *Smyrn.1,1*; gegen das Zeugnis von *Trall.9*)<sup>35</sup>. Dies erklärt sich Elze damit, daß die ursprüngliche Formel durch eine adoptianische Christologie geprägt war und deshalb die Taufe Jesu die Einsetzung zum Gottessohn bezeichnete. Dieser Formeltyp entspricht nach Elze einer »hellenistisch-judenchristlichen Konzeption«<sup>36</sup>, was auch aus der Hervorhebung der Davidssohnschaft und dem christologischen Titel (Ἰησοῦς) ὁ Χριστός hervorgehe<sup>37</sup>. Die Veränderung der Formel in der Folgezeit erklärt sich Elze durch das *Einwirken hellenisierender Tendenzen*.<sup>38</sup> Diese *Tendenzen* sind nach Elze am deutlichsten *Eph.18,2* wahrzunehmen, denn auf dieser sekundären Ebene bemerkt Elze im An-

<sup>32</sup> Der Text in den spitzen Klammern kennzeichnet die sekundären *vorignatianischen* Teile, der Text in den runden Klammern die *ignatianischen* Zusätze. Vgl. die Synopse der Texte bei ELZE, Untersuchungen 23.

<sup>33</sup> Dieser Begriff (ἀνάστασις) ist bei ELZE »unterringelt«. Vgl. dazu ELZES Ausführungen auf Seite 29: »Die Abfolge von Kreuz, Tod, Auferstehung, Glaube stimmt mit dem zweiten Teil von Tr 9 völlig überein, sofern man nur davon absieht, daß dort von Auferweckung, hier dagegen von Auferstehung gesprochen wird, was sicher auf Ignatius selbst zurückgeht«.

<sup>34</sup> ELZE, Untersuchungen 23.

<sup>35</sup> Vgl. ELZE, Untersuchungen 24.

<sup>36</sup> ELZE, Untersuchungen 27.

<sup>37</sup> Vgl. ELZE, Untersuchungen 26.

<sup>38</sup> Vgl. ELZE, Untersuchungen 25-27.

schluß an Hahn<sup>39</sup> die Verknüpfung des »Theologumenon der Geburt aus Maria mit dem der Gottessohnschaft«, weshalb auch das Ereignis der Taufe eine neue Interpretation oder besser Sinngebung erhalten mußte<sup>40</sup>. Die Hellenisierung des Textes zeige sich beispielsweise *Eph. 18,2* in der Eintragung des heiligen Geistes in die Formel, sowie in der Hinzufügung des *iva*-Satzes (parallel zu *Smyrn. 1,1*):

»Das heißt, auf einer sekundären Stufe der Überlieferung ist hier an die Stelle der ursprünglichen adoptianischen Auffassung eine Geistchristologie getreten, in der das Göttliche substanzhaft aufgefaßt ist«<sup>41</sup>.

Dieselben *hellenisierenden Tendenzen* sind nach Elze auch (unter etwas anderen Gesichtspunkten) *Trall. 9* festzustellen. *Smyrn. 1* könne man nur eine fortschreitende »hellenistisch-judenchristliche Ausgestaltung« konstatieren<sup>42</sup>. Bemerkenswert ist vor allem Elzes Versuch, die Formeln näherhin zu *lokalisieren*, denn Elze sieht in den Formeln von *Eph. 18,2* (*Philad. 8,2*) und *Trall. 9* authentische, aber von *Ignatius* redaktionell überarbeitete Glaubensformeln der Gemeinden von Ephesus (Philadelphia) und Tralles, in der Formel von *Smyrn. 1* eine antiochenische Formel, die *Ignatius* (in Kleinasien?) ebenfalls modifiziert habe<sup>43</sup>. Die äußerst differenzierten Analysen von Elze sind bedauerlicherweise in der weiteren Forschungsgeschichte nur sehr selten berücksichtigt worden. Sie haben aber dennoch das Bewußtsein für die traditionsgeschichtlichen Prozesse, denen die einzelnen Glaubensformeln unterworfen waren, geschärft, auch wenn sich diese letztlich wohl kaum in der Weise rekonstruieren lassen, wie dies Elze annahm.

<sup>39</sup> HAHN, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum = FRLANT 83 (3. Aufl. Göttingen 1966) 273-275.304-306 mit Anm. 1.

<sup>40</sup> ELZE, Untersuchungen 25-26.

<sup>41</sup> ELZE, Untersuchungen 25-26.

<sup>42</sup> Vgl. dazu ELZE, Untersuchungen 27-28.

<sup>43</sup> ELZES Argumente (vgl. die Seiten 29-31) erweisen sich in der *antiochenischen Frage* als wenig stichhaltig. Dem parallelen Aufbau der Formeln *Eph. 20,2* und *Smyrn. 1,1* läßt sich kein Hinweis auf einen speziell *antiochenischen* Hintergrund entnehmen, zumal der von ELZE behauptete Gegensatz zwischen *Eph. 18,2* und *Eph. 20,2* nicht existiert (vgl. dazu das Kapitel 7). Die sicherlich richtige Beobachtung, daß der *Philippusbrief* des *Polykarp* keine Indizien dafür enthält, »daß die Christologie der Gemeinde von Smyrna dem besonderen Charakter der Formel von Sm 1 entsprochen hätte«, spricht eigentlich nur gegen die Authentizität der *Ignatianen*, aber nicht für die Herkunft der Formel aus *Antiochien*.

### Kelly

Kelly (1972)<sup>44</sup> faßt die verschiedenen Beobachtungen der Forschungsgeschichte lediglich zusammen und zeigt sich in seiner Beurteilung der Forschungsgeschichte stark von Lietzmann abhängig, da er feststellt:

»Richtig ist nur, daß der Umriß des ursprünglichen christologischen Kerygmas durch die lockeren Falten des polemischen Stils des Ignatius durchscheint«<sup>45</sup>.

Mit »Umriß« meint er die von Lietzmann aufgeführten *Grundformen* oder *Schemata*. Im Anschluß an Lietzmann hält er es weiterhin durchaus für möglich, daß *Eph. 18,2* »einen Querschnitt des örtlichen katechetischen Unterrichts« dargestellt haben könnte. Weiterhin ordnet Kelly die Bekenntnisse *Trall. 9* und *Smyrn. 1, 1-2* aufgrund ihres hymnischen Charakters der Liturgie zu (*Sitz im Leben*), wobei er merkwürdigerweise hinzufügt, daß »der gehobene Stil auch durch die starke Erregung des Verfassers erklärt werden kann«<sup>46</sup>. Die im Anschluß an Zahn unternommenen Versuche, ein *vorignatianisches* Symbolon wiederherzustellen<sup>47</sup>, beurteilt er (mit leichten Anklängen an Kattenbusch) äußerst kritisch:

»Sie waren aber von vornherein zum Scheitern verurteilt, weil der Märtyrerbischof niemals auch nur die leiseste Andeutung des Vorhandenseins einer derartigen Formel macht«<sup>48</sup>.

Alle angeführten Forscher nach Zahn mit Ausnahme von Kattenbusch waren sich darin einig, daß man die *vorignatianische* Bekenntnisbildung wenigstens noch ansatzweise, wenn nicht nahezu vollständig rekonstruieren könne. Mit einer grundsätzlichen Kritik an dieser Vorgehensweise hat sich von Campenhausen zu Wort gemeldet<sup>49</sup>.

### Von Campenhausen

Von Campenhausen (1972) bestreitet kategorisch, daß man aus den vorliegenden *ignatianischen* Bekenntnistexten noch bestimmte Formeln

<sup>44</sup> KELLY, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie (Göttingen 1972 = 3. Aufl. London 1972) 71-73.

<sup>45</sup> KELLY, Altchristliche Glaubensbekenntnisse 73.

<sup>46</sup> KELLY, Altchristliche Glaubensbekenntnisse 73.

<sup>47</sup> Er bezieht sich hier auf die Rekonstruktionen von HARNACK und SEEBERG (vgl. Anm. 7).

<sup>48</sup> KELLY, Altchristliche Glaubensbekenntnisse 73.

<sup>49</sup> VON CAMPENHAUSEN, Das Bekenntnis im Urchristentum 210-253, vor allem 241-253.

»destillieren«<sup>50</sup> könne. Dies richtet sich vor allem gegen den methodischen Anspruch der formgeschichtlichen Schule, d.h. gegen die Auffassung, daß man sozusagen im Reduktionsverfahren vom *ignatianischen* Text wieder zur *vorignatianischen* Vorlage zurückgelangen könne<sup>51</sup>. Von Campenhausen begründet seine Skepsis damit, daß die von der asianischen Rhetorik geprägten *ignatianischen* Bekenntnisse eine »neue Form christologischer Aussagen« darstellten und sich deshalb die formgeschichtliche Methode zur Identifizierung traditioneller, formal gebundener Aussagen wenig eigne<sup>52</sup>. Er verweist vor allem darauf, daß die einzelnen Texte formal nicht sicher zu bestimmen sind und sich eine für alle Texte gültige Form(vorlage) nicht finden läßt, selbst wenn man einen so grundsätzlich andersartigen Text wie *Eph. 7,2* noch ausschließen würde<sup>53</sup>. Zudem spreche die Variabilität des Ausdrucks in den jeweiligen Textpassagen nicht für eine »Formel oder standardisierte Vorlage«<sup>54</sup>. Grundsätzlich unterstreicht von Campenhausen »die polemisch-apologetisch bedingte Andersartigkeit«<sup>55</sup> des Materials. Die neue, von *Ignatius* selbst geschaffene *Formel*<sup>56</sup> hat nach von Campenhausen »einen ganz anderen, von vornherein polemischen und dabei gewissermaßen biographisch fortschreitenden Charakter«<sup>57</sup>, d.h. einen mit konkreten Daten, wie Geburt, Taufe und Tod versehenen heilsgeschichtlichen Aufriß, wobei von Campenhausen gerade diesen »eigentümlich historischen Charakter der christologischen Aussagen« als das grundsätzlich Neue empfindet<sup>58</sup>. Schließlich bestreitet von Campenhausen selbst noch die Möglichkeit, wenigstens die Struktur, also den grundsätzlichen Aufriß der Bekenntnisse, auf einen älteren Bekenntnistyp zurückführen zu können. Die von Lietzmann angeführten Grundformen könnten nach Campenhausen den Aufbau der *ignatianischen* Bekenntnisse keineswegs

<sup>50</sup> VON CAMPENHAUSEN, Das Bekenntnis im Urchristentum 249.

<sup>51</sup> Vgl. VON CAMPENHAUSEN, Das Bekenntnis im Urchristentum 248-249.

<sup>52</sup> VON CAMPENHAUSEN, Das Bekenntnis im Urchristentum 242.

<sup>53</sup> VON CAMPENHAUSEN, Das Bekenntnis im Urchristentum 247-249 mit Anm. 209.

<sup>54</sup> VON CAMPENHAUSEN, Das Bekenntnis im Urchristentum 249.

<sup>55</sup> VON CAMPENHAUSEN, Das Bekenntnis im Urchristentum 251 Anm. 226.

<sup>56</sup> VON CAMPENHAUSEN, Das Bekenntnis im Urchristentum 252: »Das bei weitem Wahrscheinlichste bleibt vielmehr dies, daß Ignatius seine christologischen >Bekenntnisse< in der unmittelbaren Auseinandersetzung mit den Doketen selbst geschaffen und seinen rechtgläubigen Adressaten als neues Abwehrmittel in die Hand gegeben hat«. Darin zeigt er sich als Schüler von KATTENBUSCH!

<sup>57</sup> VON CAMPENHAUSEN, Das Bekenntnis im Urchristentum 251.

<sup>58</sup> VON CAMPENHAUSEN, Das Bekenntnis im Urchristentum 242-243; vgl. dessen Zusammenfassung Seite 252.

erklären. Vor allem das Schema »Erniedrigung - Erhöhung = Leiden - Auferstehung« liege, wie von Campenhausen (zutreffend) feststellt, bei *Ignatius* gar nicht vor<sup>59</sup>.

### *Paulsen*

Eine solche »Destruktion gewohnter Hypothesen«<sup>60</sup> konnte nicht unbeantwortet bleiben, und so versuchte wiederum Paulsen (1978)<sup>61</sup> mit seiner Analyse von *Eph.* 7,2 und 18,2 »das prinzipielle Recht formgeschichtlicher Arbeit innerhalb der ignatianischen Briefe«<sup>62</sup> zu verteidigen. Doch auch Paulsen macht auf die »objektiven Schwierigkeiten« der Methode aufmerksam:

»Einmal lassen sich die Traditionsstücke nur schwer ausgrenzen, gewohnte formgeschichtliche Kriterien sind oft nicht ausreichend, zudem ist der Charakter des jeweiligen Stückes auf der Traditionsebene nicht immer präzise genug zu bestimmen und schließlich bereitet die Eruiierung des »Sitzes im Leben« ganz besondere Schwierigkeiten. Dies trifft nicht nur für die Hymnen zu, sondern gilt auch für die Formeln und die bekennnishaften Stücke«<sup>63</sup>.

Den Hauptgrund hierfür sieht Paulsen mit Kattenbusch, Lietzmann, Kelly und Campenhausen in der freien Gestaltung der Bekenntnisse durch *Ignatius*. Dennoch sei die formgeschichtliche Methode nicht zu diskreditieren, sondern lediglich die Notwendigkeit gegeben, »bestimmte Konsequenzen« zu ziehen<sup>64</sup>. Dies bedeutet nach Paulsen konkret,

»daß formgeschichtliche Analyse auch die Stilebene ignatianischer Briefe und ihre historische Konstituierung nicht übersehen darf. Denn die Gebundenheit des Ignatius an Stilformen der »asianischen Rhetorik« erklärt die Schwierigkeit, bestimmte, formal gebundene Textzusammenhänge aus dem ignatianischen Kontext herauszuheben«<sup>65</sup>.

<sup>59</sup> Vgl. VON CAMPENHAUSEN, Das Bekenntnis im Urchristentum 250-251.

<sup>60</sup> PAULSEN, Studien 53 Anm.137.

<sup>61</sup> PAULSEN, Studien 46-54. Für eine sachgemäße Interpretation der *Ignatianen* ist unter methodischem Aspekt eigentlich der ganze erste Teil »Prolegomena zur Theologie des Ignatius von Antiochien« auf den Seiten 9-59 unentbehrlich.

<sup>62</sup> PAULSEN, Studien 53; vgl. die Seiten 47-53.

<sup>63</sup> PAULSEN, Studien 53.

<sup>64</sup> PAULSEN, Studien 52-53.

<sup>65</sup> PAULSEN, Studien 54. PAULSENS Ausführungen zur *ignatianischen Sprache* und zum *ignatianischen Stil* (PAULSEN, Studien 101-103) sind allerdings bestenfalls als eine Vorstudie zu verstehen; dafür findet sich in den Anmerkungen (Seite 101-103) die gesamte einschlägige Literatur zum Thema.



Gegen Campenhausen (und sozusagen mit Lietzmann) hält er weiterhin an der These fest, daß *Ignatius* tradierte Schemata übernommen hat, wobei er durchaus mit der Veränderung solcher Schemata rechnet<sup>66</sup>.

### *Kurze Zwischenbemerkung*

Zu den wichtigsten Erträgen der Forschungsgeschichte zählen m.E. die Ausführungen von Campenhausen über die »polemisch-apologetisch bedingte Andersartigkeit« der Bekenntnisse *und* die Rechtfertigung der formgeschichtlichen Methode durch Paulsen.

### *Hübner*

Abschließend soll nun die Analyse von Hübner vorgestellt werden, der speziell die *antithetisch* gebauten Glaubensformeln *Eph. 7,2* und *Pol. 3,2* untersucht hat. Hübner hat im ersten Teil seiner Studie einen ausführlichen Forschungsbericht zum *ignatianischen Bekenntnismaterial* und den *antithetischen* Glaubensformeln vorgelegt und darin auf die höchst unterschiedliche Behandlung dieser antithetischen Texte in der Forschungsliteratur hingewiesen. Das Ergebnis seines forschungsgeschichtlichen Überblicks faßt Hübner in einer kritischen Stellungnahme folgendermaßen zusammen:

»Festzuhalten bleibt, daß wir bei Ignatius und sonst nur bei einer Anzahl kleinasiatischer oder kleinasiatisch beeinflusster Autoren des letzten Drittels des zweiten Jahrhunderts (nämlich bei Noët, Melito, Irenaeus, Tertullian und dem Verfasser der ActPetri) (erstens) glaubensregelartige Texte finden, die (zweitens) antithetisch gebaut sind, (drittens) z.T. denselben Wortbestand und dazu (viertens) dieselbe Reihenfolge wenigstens bestimmter Antithesen aufweisen. Es genügt, diese Merkmale aufzuzählen, um sich darüber klar zu werden, daß weder die asianische Rhetorik noch die postulierte liturgische Tradition diese Übereinstimmungen hinreichend zu erklären vermögen, zumal eine solche liturgische Tradition im zweiten Jahrhundert nirgendwo nachzuweisen ist und obendrein die Glaubensregel, und besonders die antithetisch gefaßte, ihre Entstehung der Polemik, nicht der Liturgie verdankt. Auch für eine theologische Tradition, wie sie Loofs annahm, gibt es in den Texten zwischen ca. 110 und 170 keinen Anhalt. Allein literarische Abhängigkeit kann diesen Grad der Parallelität verständlich machen, und es bleibt lediglich zu untersuchen, in welcher Richtung die Abhängigkeit besteht«<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> PAULSEN, Studien 54.

<sup>67</sup> HÜBNER, Die Ignatianen und Noët von Smyrna (M) 21.

Im weiteren Fortgang seiner Untersuchung beweist Hübner durch zahlreiche philologische Einzelstudien, daß die Glaubensformeln *Eph. 7,2* und *Pol. 3,2* auf eine *antivalentinianische* Glaubensformel des *Noët von Smyrna* zurückzuführen sind und daß *Ignatius* diese *noëtianische Formel* individuell überarbeitet hat<sup>68</sup>. Damit hat Hübner gezeigt, daß es durchaus Möglichkeiten gibt, die *ignatianischen* Bekenntnisse, hier speziell *Eph. 7,2* und *Pol. 3,2*, traditions- und religionsgeschichtlich relativ exakt einzuordnen. Dies berechtigt zu der Hoffnung, daß auch andere *ignatianische* Bekenntnistypen, wie etwa die Formel *Eph. 18,2*, ebenso präzise charakterisiert werden können.

### 5.2. Die ignatianische Glaubensformel *Eph. 18,2* im Urteil der Forschungsgeschichte

#### Text und Übersetzung

Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χρισ-  
τὸς ἐκνοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ'  
οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος  
μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου·  
ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα  
τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθάρσῃ.

Denn unser Gott, Jesus der Christus, wurde von Maria als Leibesfrucht getragen nach dem Heilsplan Gottes, aus Davids Samen, und doch aus heiligem Geist; er wurde geboren und getauft, um durch sein Leiden das Wasser zu reinigen.

<sup>68</sup> Vgl. HÜBNER, Die Ignatianen und Noët von Smyrna (M) 36: »Ebenso wie Melito von Sardes kennt auch der Verfasser der Ignatianen die antignostische, in paradoxen Antithesen gebaute Glaubensregel des Noët von Smyrna, welche in den von Hippolyt, Ref. IX,10 und X,27 referierten Texten ziemlich getreu erhalten ist«; sowie HÜBNER, Die Ignatianen und Noët von Smyrna (M) 32-33: »Daß zwei im Bestand etwas verschiedene Antithesenreihen bei Ignatius die grundsätzlich gleiche Abfolge zeigen wie die Reihe bei Noët und daß darunter die singuläre Formulierung γεννητὸς καὶ ἀγέννητος eingeschlossen ist, scheint mir am ehesten dadurch erklärbar zu sein, daß Ignatius Eph 7,2 eine noëtianische Vorlage benutzt und umformuliert. Dafür spricht auch, daß er hier im Aufbau der antithetischen Glaubensregel Noëts folgt, indem er am Anfang die Einzigkeit des Erlöser-Gottes aussagt ... Die Intention des Textes Eph.7,2 ist ebenfalls dieselbe wie bei Noët: Es gilt, gegen die gnostische Aufspaltung die Einzigkeit des geborenen und leidenden göttlichen Erlösers zu behaupten«. Vgl. dazu auch HÜBNER, Der antivalentinianische Charakter 57-86.

### *Darstellung der Einzelanalysen*

Für die Rekonstruktion der *vorignatianischen* Textgeschichte<sup>69</sup> hat vor allem Schliers Hinweis auf die Traditionalität der bei *Ignatius* singulären Formulierung Ἰησοῦς ὁ Χριστός eine wichtige Rolle gespielt<sup>70</sup>. Schlier (1929) bestimmte außerdem auf der Basis seiner religionsgeschichtlichen Textvergleiche das τῷ πάθει als einen »Fremdkörper innerhalb des Zusammenhanges«<sup>71</sup>, und damit als »Umdeutung des ursprünglichen Sinnes«<sup>72</sup>.

### *Bartsch*

Nach Bartsch (1940)<sup>73</sup> läßt sich die Bezeichnung Christi als θεὸς ἡμῶν »nur aus kultischem Brauch« erklären, weshalb er einen kultischen *Sitz im Leben* annimmt und den Text als Gemeindebekenntnis bezeichnet<sup>74</sup>. Dieses letztlich »antignostisch« zu charakterisierende Bekenntnis sei während der Eucharistiefeier gesprochen worden. Weiterhin betrachtet Bartsch den Hinweis auf die Taufe im ἵνα-Satz als *ignatianischen* Zu-

<sup>69</sup> Vgl. die Zusammenfassung der forschungsgeschichtlichen Ergebnisse bei PAULSEN, Studien 49-50.

<sup>70</sup> Vgl. SCHLIER, Untersuchungen 44: »Für die Altertümlichkeit dieser Stelle spricht das Ἰησοῦς ὁ Χριστός, das sonst nur noch Act.5,42; 1Clem.42; Justin Apol.I 31,6; 63,10; Dial. 113,3; 117,1; Apost.Konst. VII, 41 (im Symbol) vorkommt«.

<sup>71</sup> SCHLIER, Untersuchungen 48; vgl. die angegebenen Parallelen auf den Seiten 44-48, vor allem die ausführliche Anm.2, Seite 44.

<sup>72</sup> SCHLIER, Untersuchungen 44 Anm.2.

<sup>73</sup> BARTSCH, Gnostisches Gut und Gemeindefradition bei Ignatius von Antiochien (Gütersloh 1940) 137-140.

<sup>74</sup> BARTSCH, Gnostisches Gut 137. Freilich sind die von ihm genannten Belege allesamt nicht aus der Zeit um 100, sondern später - zum Teil wesentlich später - anzusetzen, wie das *syrische Melito-Fragment 15*, *Acta Thomae 81*, *Acta Pauli et Theclae 29*. Man vgl. dazu die abschließende Bemerkung von BARTSCH Seite 137: »Diese Bezeichnung Christi als Gott hat jedoch, wie BOUSSET gezeigt hat, noch keinerlei theologische Überlegung zur Ursache, sie ist lediglich die Konsequenz der Verehrung Christi im Kult«. Diese These aus BOUSSETS »Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus« ist in der 5. Aufl. des Buches (1965) auf den Seiten 236-259 ausführlich nachzulesen und in dem Satz zusammengefaßt: »Der Glaube des alten Christentums an die Gottheit Christi erwächst ganz und gar aus der gottesdienstlichen Verehrung des κύριος« (Kyrios Christos 257). Die von BARTSCH genannten Parallelen sind ebenda Seite 253-255 besprochen. Die Position von BOUSSET wird nochmals in dessen Beurteilung der paradoxen Antithesen des *Melito* und des *Ignatius* deutlich: »Was bei Ignatius und Melito gemeinsam zu Grunde liegt, ist nicht »kleinasiatische Theologie«, überhaupt keine Theologie, es ist die Sprache des Christus-Hymnus und des Gemeindeglaubens ... Diese Art von hymnologischer Gemeindefradition, deren Charakteristikum eben das Schwelgen im Widerspruch ist, mußte schließlich zu einer vollen Vergottung führen« (Kyrios Christos 255).

satz und betont außerdem im Anschluß an Schlier<sup>75</sup> den *gnostischen* Hintergrund des ἵνα-Satzes, der nach Bartsch in der Vorstellung von der Reinigung des Wassers deutlich werde. Die von Bartsch bzw. Dibelius<sup>76</sup> erwogene Konjekturen τῷ πάτῳ (durch seinen Schritt) für τῷ πάθει hat in der Forschungsgeschichte keine Zustimmung gefunden und ist weder notwendig, noch gelungen<sup>77</sup>. Bartsch scheint davon selbst nicht ganz überzeugt gewesen zu sein, da er zusätzlich eine auf den Begriff πάθος zugeschnittene Interpretation anbietet, die letztlich mit der Auffassung Schliers zusammentrifft, daß im ἵνα-Satz antignostische Polemik vorliege<sup>78</sup>.

### Schille

Schille (1962) hält das gesamte Stück *Eph. 18,2* für ein traditionelles Tauflied<sup>79</sup>, das er zugleich als Epiphanie-Hymnus charakterisiert. Im Gegensatz zu Bartsch sieht er im ἵνα-Satz keinen *ignatianischen* Zusatz. Hierfür gibt er drei Gründe an:

»Aber >damit<-Zeilen sind uns seit Eph. 2,15 immer wieder in urchristlichen Hymnen begegnet, das Wort >getauft< würde nur schwerlich als primäres Schlußwort eines Liedes passen, und vollends das Motiv des Leidens ist in einer Auslegung deplaziert, da es ja nach einer weiteren Auslegung geradezu ruft, den übrigen Behauptungen des Liedes kongenial«<sup>80</sup>.

<sup>75</sup> BARTSCH, *Gnostisches Gut* 138-140.

<sup>76</sup> BARTSCH, *Gnostisches Gut* 135, weist Anm.5 ausdrücklich darauf hin, daß sein Lehrer DIBELIUS ihn auf diese Möglichkeit aufmerksam gemacht habe.

<sup>77</sup> Weshalb sollte *Ignatius* auch ausgerechnet die *gnostische* Vorstellung von der Reinigung des Wassers »durch den Weg des Erlösers« als Teil des Gemeindebekenntnisses präsentiert haben und wodurch sollte dann diese Vorstellung eine antignostische Beurteilung bzw. »noch stärkere sakramentale Bezogenheit erhalten« haben (vgl. BARTSCH, *Gnostisches Gut* 139)? BARTSCH will im Grunde genommen (gegen LIGHTFOOT) den Zusammenhang zwischen Taufe und Leiden nicht sehen und zeigt sich hierin von seinen eigenen Vorurteilen abhängig: »Das kann nicht im Sinne des Ignatius sein; denn für ihn war, wie wir gesehen haben, die Eucharistie die Feier des Todes Christi« (BARTSCH, *Gnostisches Gut* 139).

<sup>78</sup> BARTSCH, *Gnostisches Gut* 140.

<sup>79</sup> Genauer gesagt, spricht er von einem »Taufliedchen« (SCHILLE, *Frühchristliche Hymnen* [Berlin 1962] 119).

<sup>80</sup> SCHILLE, *Frühchristliche Hymnen* 119.

### Elze

Eine ausführliche Textanalyse zu *Eph.18,2* wurde von Elze (1963) ausgearbeitet<sup>81</sup>. Auch ihm gilt die Traditionalität des Textes als sicher, wobei er wiederum (wie Schlier) auf die Wendung Ἰησοῦς ὁ Χριστός verweist und zudem davon ausgeht, daß damit auch die von *Ignatius* übernommene Formel begonnen habe<sup>82</sup>. Gegen Bartsch sieht er in dem Christusprädikat θεὸς ἡμῶν ein *ignatianisches* Interpretament und versucht auch dessen Funktion zu bestimmen:

»Er (der ignatianische Einschub/ TL) bedeutet ja eine Anknüpfung an das, was die doketisch eingestellten Irrlehrer einseitig betonen, und macht die Formel so erst recht zum Instrument in der Auseinandersetzung mit ihnen«<sup>83</sup>.

Als »sichere Bestandteile des übernommenen christologischen Stücks«<sup>84</sup> identifiziert er ἐκνοφορήθη ὑπὸ Μαρίας und κατ' οἰκονομίαν θεοῦ. Dafür spreche »das altertümlich wirkende Verbum« und das in den *Ignatianen* seltene Wort οἰκονομία<sup>85</sup>. Hingegen zeige »die auffallende Stilisierung mit Hilfe von μὲν-δέ«, daß bereits vor *Ignatius* die Formel verändert worden sei. Denn einerseits erscheinen die Partikel μὲν-δέ, so Elze, »als Fremdkörper in einer geprägten Formel«, können aber andererseits nicht von *Ignatius* eingefügt worden sein, da die mit dieser Stilisierung verbundene Eintragung des heiligen Geistes (πνεῦμα ἅγιον) in die Formel nicht auf *Ignatius* zurückzuführen ist: *Ignatius* spreche nämlich sonst nicht in dieser Weise vom heiligen Geist<sup>86</sup>. Zum ursprünglichen Bestand der Formel zählt nach Elze wiederum ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη. Mit Verweis auf die von Bauer in seinem Kommentar zur Stelle angegebenen Parallelen, denen allesamt der Bezug auf das Leiden fehlt, kommt Elze zu dem Schluß, daß die Wendung τῷ πάθει von *Ignatius* eingefügt wurde. Elze gelangt aufgrund dieser Beobachtungen abschließend zu einer 3-Phasentheorie:

<sup>81</sup> ELZE, Untersuchungen 4-9 (vgl. nochmals die Textanalyse von ELZE im Forschungsbericht weiter oben).

<sup>82</sup> ELZE, Untersuchungen 6.

<sup>83</sup> ELZE, Untersuchungen 6.

<sup>84</sup> ELZE, Untersuchungen 6.

<sup>85</sup> Dementsprechend betrachtet er den Begriff οἰκονομία *Eph.20,1* nur als eine von *Eph.18,2* abhängige, bedeutungslose »Wiederaufnahme« (ELZE, Untersuchungen 6). So kommt er auch zu der Auffassung, daß der Sternhymnus *Eph.19,2-3* einen neuen Gedanken entwickle und deshalb als »Abschweifung« zu betrachten sei (ELZE, Untersuchungen 9). Dies entnimmt er den Worten des *Ignatius Eph.20.1*.

<sup>86</sup> ELZE, Untersuchungen 6-7.

»Insgesamt hat demnach die Analyse ergeben, daß in Eph 18,2 eine von Ignatius übernommene christologische Aussagenreihe vorliegt, die ursprünglich 1. von der Herkunft Jesu, des Christus, aus Maria und dem Geschlecht Davids, 2. von seiner Geburt und 3. von seiner Taufe gesprochen hat. Auf einer bereits vor Ignatius liegenden Stufe der Überlieferung ist das erste Glied durch die Einführung des Heiligen Geistes und im Zusammenhang damit durch den Hinweis auf Gottes Ökonomie, das dritte Glied aber wohl durch die auf die Reinigung des (Tauf-)Wassers bezogene Näherbestimmung ergänzt worden. Schließlich hat Ignatius am Anfang den christologischen Titel »unser Gott« und im dritten Glied den Hinweis auf Jesu Leiden eingeführt«<sup>87</sup>.

Diese von *Ignatius* zuletzt veränderte Formel charakterisiert Elze als »eine in Ephesus ... beheimatete christologische Formel«<sup>88</sup>, deren *Sitz im Leben* »die Predigt oder Unterweisung« gewesen sei, nicht aber (gegen Lietzmann) die »Sakramentsfeier«<sup>89</sup>, bestenfalls noch die »vorbereitende Unterweisung« zur Teilnahme an derselben<sup>90</sup>.

### *Deichgräber*

Auch Deichgräber (1967)<sup>91</sup>, der bedauerlicherweise Elze nicht berücksichtigt hat, sieht in *Eph. 18,2* »ein offensichtlich altes christologisches Überlieferungsstück«<sup>92</sup> aus vorignatianischer Zeit und setzt mit Verweis auf Schlier bei der Formulierung Ἰησοῦς ὁ Χριστός an. Unter Berufung auf den ἵνα-Satz gibt Deichgräber den *Sitz im Leben* von *Eph. 18,2* an und lokalisiert den Text daher im »Taufgeschehen«. Nach Deichgräber ist es aber nicht möglich, dieses »Stück aus einer Taufliturgie«<sup>93</sup> gattungsmäßig festzulegen, da sich *Eph. 18,2* weder der Gattung Tauflied (gegen Schille) noch der Gattung Taufbekenntnis (gegen Bousset und Bartsch) eindeutig zuordnen läßt. Gegen die Bezeichnung Tauflied spreche der prosaische, kaum poetisch klingende Text, gegen die Bezeichnung Taufbekenntnis die Beobachtung, »daß die Formulierungen durchaus nicht immer bekenntnismäßig knapp sind«, wobei er vor allem auf den »präpositionalen Ausdruck κατ' οἰκονομίαν θεοῦ« und den ἵνα-Satz verweist<sup>94</sup>. Grundsätzlich sieht er *Eph. 18,2* als Produkt des hellenisti-

<sup>87</sup> ELZE, Untersuchungen 8.

<sup>88</sup> ELZE, Untersuchungen 29.

<sup>89</sup> ELZE, Untersuchungen 40.

<sup>90</sup> Vgl. ELZE, Untersuchungen 40.

<sup>91</sup> DEICHGRÄBER, Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit = StUNT 5 (Göttingen 1967) 159-160.

<sup>92</sup> DEICHGRÄBER, Gotteshymnus 159.

<sup>93</sup> DEICHGRÄBER, Gotteshymnus 160.

<sup>94</sup> DEICHGRÄBER, Gotteshymnus 159-160.

schen Christentums<sup>95</sup>. Die von ihm genannten Belege für die hellenistische Herkunft und Begrifflichkeit der Formel (ὁ θεὸς ἡμῶν; ἐκνοφορήθη; κατ' οἰκονομίαν θεοῦ; τῷ πάθει) sind, wie man bereits sehen konnte, auch schon als *ignatianische* Zusätze identifiziert worden.

### Paulsen

Zuletzt ist die Analyse von Paulsen<sup>96</sup> darzustellen. Paulsen betont einleitend zu Recht, daß man unter methodischem Aspekt in der Analyse vor allem den »Übergang von form- zu traditionsgeschichtlichen Argumenten«<sup>97</sup> zu beachten habe. Methodisch ist es nach Paulsen weiterhin erforderlich, »auf der einen Seite von den sicher ignatianischen Interpretamenten, auf der anderen Seite von den wahrscheinlich vorignatianischen Stücken auszugehen«<sup>98</sup>. Das Ergebnis der traditions- und formgeschichtlichen Analyse läßt sich am besten an der von Paulsen rekonstruierten *vorignatianischen* Texteinheit belegen, die gewissermaßen eine Synthese aus beiden Analysen darstellt<sup>99</sup>. Der *vorignatianische* Text der Glaubensformel Eph.18,2 würde demnach folgendermaßen gelaute haben:

Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς

(ὃς) ἐκνοφορήθη ὑπὸ Μαρίας

ἐκ σπέρματος μὲν Δαβὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου

ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη,

ἵνα τὸ ὕδωρ καθάρσῃ.

Mit diesem Text bestätigt Paulsen zunächst einzelne Ergebnisse der Forschungsgeschichte, wie die Feststellung der Traditionalität von Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς, ἐκνοφορήθη ὑπὸ Μαρίας und der beiden folgenden »formelhaften Paare«, wobei er wie Elze den ἵνα-Satz (ohne πάθος) für *vorignatianisch* hält, »da solche Sätze zu dem Strukturprinzip traditio-

<sup>95</sup> DEICHGRÄBER, Gotteshymnus 160: »Satzbau, Begrifflichkeit und Vorstellungswelt lassen sich nur vom hellenistischen Christentum her verstehen«; vgl. dazu die Anmerkungen 5-7 auf derselben Seite.

<sup>96</sup> PAULSEN, Studien 49-53.

<sup>97</sup> PAULSEN, Studien 50-51.

<sup>98</sup> PAULSEN, Studien 51.

<sup>99</sup> PAULSEN, Studien 52, gibt allerdings zu bedenken, daß diese Rekonstruktion auf einer »formgeschichtlichen Hypothese« aufbaut und deshalb insgesamt weniger sicher ist als der Nachweis der »Traditionsstücke«: »Deshalb dürfte eine formgeschichtliche Charakterisierung des gesamten Traditionskomplexes kaum noch gelingen; immerhin weist das ὃς auf bekennnishaften Stil hin«.

neller Formeln hinzuzurechnen sind«<sup>100</sup>. Auch Paulsen verweist in diesem Zusammenhang auf »außer-ignatianische Parallelen« zu der im ἵνα-Satz formulierten Vorstellung von der Reinigung des Wassers (ähnlich wie Elze, Bartsch und Schlier). Mit Elze (gegen Bartsch) führt er ὁ θεὸς ἡμῶν auf *Ignatius* selbst zurück und schließt sich auch der allgemeinen Auffassung an, daß der Hinweis auf das πάθος »als auch sonst typisch ignatianisches Theologumenon«<sup>101</sup> ebenfalls *Ignatius* zuzuschreiben sei. Neu ist dagegen die Funktionsbestimmung von κατ' οἰκονομίαν θεοῦ als Teil einer kompositorischen Klammer um die Kapitel 18-20, wodurch dieser Zusatz als *ignatianisches* Interpretament ausgewiesen wird. Damit sind Paulsens traditionsgeschichtliche Argumente im wesentlichen vorgetragen. Die Traditionalität des Textes sieht Paulsen auch dadurch gesichert, daß sich in den *Ignatianen* konkurrierende Überlieferungen feststellen lassen, wie etwa *Eph. 19,1*, wo die Taufe, trotz deutlicher Bezugnahme auf *Eph. 18,2*, nicht mehr erwähnt wird. Paulsen nennt auch noch *Smyrn. 1,1*, da in der Gaubensformel des *Smyrnäerbrieves* die Taufe zwar ebenfalls durch einen ἵνα-Satz kommentiert wird, aber hier mit deutlichem Verweis auf *Mt. 3,15* oder eine diesem Text zugrundeliegende Tradition<sup>102</sup>. Formgeschichtlich sieht Paulsen nur im »Einsatz mit dem ὅς, der auch sonst Traditionsmaterial anzeigt« ein »sicheres formgeschichtliches Indiz«<sup>103</sup>. Möglicherweise sei auch vor ἐκσυφορήθη ein ὅς und damit eine Parallelisierung mit dem (noch vorhandenen) Relativsatz (ὅς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη) ursprünglich anzunehmen. Zuletzt bestimmt Paulsen (ähnlich wie Deichgräber) den *Sitz im Leben* des *vorigianianischen* Textes. Hierbei geht er von dem Relativsatz aus, den er durch seine formgeschichtliche Analyse als ein sicheres Traditionsstück identifiziert hatte:

»ein Taufzusammenhang ist damit denkbar. Dazu paßt auch der Inhalt des Textes und schließlich ist erneut an die Auseinandersetzung mit den Gegnern zu erinnern, die eine Berufung gerade auf Taufüberlieferung sinnvoll erscheinen läßt«<sup>104</sup>.

Damit sind die wichtigsten Arbeitsergebnisse der Forschungsgeschichte zu Aufbau, Struktur, Herkunft, Traditionsgeschichte, Sitz im Leben und Charakter der Formel *Eph. 18,2* genannt<sup>105</sup>.

<sup>100</sup> PAULSEN, Studien 52; vgl. die Anmerkungen 131 und 132 ebenda.

<sup>101</sup> PAULSEN, Studien 51.

<sup>102</sup> PAULSEN, Studien 51 mit Anm. 132.

<sup>103</sup> PAULSEN, Studien 52.

<sup>104</sup> PAULSEN, Studien 53.

<sup>105</sup> Zur inhaltlichen Analyse vgl. das Kapitel 5.4.



### 5.3. Kritik und methodische Zwischenreflexion

Auch auf Paulsen scheint mir die von Wengst an Elze geübte Kritik zumindest partiell zuzutreffen:

»Elze, Untersuchungen, versucht, eine vorignatianische Überlieferungsgeschichte herauszuarbeiten. Doch haben seine Analysen weithin sehr hypothetischen Charakter - was zum guten Teil in der Schwierigkeit der Sache begründet ist. Es ist oft vielleicht schon gar nicht möglich, einigermaßen sicher zwischen Tradition und der Hand des Ignatius selbst zu scheiden. Zudem fehlt es an Texten, die uns etwaige Stadien einer vorignatianischen Entwicklung dieser Bekenntnisse zeigten, an denen Schlüsse aus den ignatianischen Texten kontrolliert werden könnten<sup>106</sup>«.

Wengst spricht mit diesem letzten Punkt präzise *das* methodische Hauptproblem der Forschungsgeschichte an, denn es läßt sich nicht bestreiten, daß die abstrahierte *vorignatianische Textgeschichte* unter den durchwegs vorausgesetzten Bedingungen der traditionellen Datierung keine eigentliche Geschichte hat. Nicht nur der vorliegende *ignatianische* Text, sondern auch der *vorignatianische* Text bleibt in der Regel ohne Parallele, ohne zeitgeschichtlichen Bezug, ohne Beziehung zur frühchristlichen Literaturgeschichte. Solange deshalb die einzelnen Traditionsschichten nicht in anderen Texten und d.h. in anderen traditionellen Zusammenhängen nachgewiesen werden können, erweisen sich die Ergebnisse der traditionsgeschichtlichen Analysen lediglich als hypothetische Annahmen, über deren Möglichkeit oder Unmöglichkeit nichts Bestimmtes gesagt werden kann. Auch die Methode selbst bleibt ohne die historische Verifikation der Resultate grundsätzlich hinterfragbar<sup>107</sup>.

Wie der Durchgang durch die Forschungsgeschichte gezeigt hat, besteht weitgehend Übereinstimmung darüber, daß die *ignatianischen* Formeln *vorignatianische* Traditionen assimiliert haben. Und es scheint (mit Paulsen gegen von Campenhausen) tatsächlich auch möglich zu sein, einzelne Traditionsstücke zu identifizieren. Diese *vorignatianischen* Traditionen müßte man aber in einem zweiten Schritt in frühchristlichen Texten tatsächlich nachweisen. Allerdings sollte man (mit Kattenbusch und von Campenhausen) berücksichtigen, daß die »apologetisch-polemische Andersartigkeit der Formeln« ein Hinweis

<sup>106</sup> WENGST, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums (Güterloh 1972) 118-119 Anm.7.

<sup>107</sup> Daß dies nicht so sein muß, hat zuletzt HÜBNER gezeigt (vgl. den Forschungsbericht im Kapitel 5.1).

darauf sein kann, daß *Ignatius* die Glaubensformeln selbständig und mehr oder weniger unbeeinflußt von der (großkirchlichen) Traditionsgeschichte geschaffen hat. In allen Fällen, in denen dies relativ sicher zu sein scheint, sollte man dann aber versuchen, die *ignatianischen* Formeln mit den entsprechenden Traditionen der Häretiker zu vergleichen, da sich die *ignatianische* Polemik ja unmittelbar auf häretische Lehrtraditionen beziehen dürfte. Darüber hinaus ist das von Bommès formulierte Prinzip der Textauslegung grundsätzlich zu beachten, auch wenn man Bommès methodischen Ansatz als eine Art Gegenprinzip zu den form- und traditionsgeschichtlichen Methoden aufzufassen hat<sup>108</sup>:

»Der einzig adäquate Weg, Ignatius zu verstehen, scheint uns der zu sein, daß zunächst und vor allem gefragt wird, was er jeweils eigentlich an der untersuchten Stelle sagen will, sei es in origineller, sei es in übernommener Formulierung. Für die Methode der vorliegenden Arbeit aber heißt das: Jede Aussage des Ignatius ist primär aus dem Zusammenhang ihres engeren Kontextes und dann aus dem gesamten Kontext der sieben Briefe zu erhellen: Ignatius ist zunächst und vor allem aus sich selbst zu interpretieren«<sup>109</sup>.

Diese Methode birgt freilich in sich die Gefahr, einerseits ein nahezu unlösbares *hermeneutisches Problem* zu provozieren und andererseits die *Ignatianen* gegen Kritik an deren Authentizität prinzipiell zu immunisieren. Denn hat man sich einmal an die Eigenart und den besonderen Charakter der *Ignatianen* gewöhnt, indem man sich ganz und ausschließlich im *ignatianischen Milieu* bewegt, dann ist es nur noch ein kleiner Schritt zu der immer wieder begegnenden Haltung, Anachronistisches als Extravaganz eines ausgeprägten, individuellen Charakters zu erklären.

Unter Berücksichtigung der forschungsgeschichtlichen Ergebnisse und der soeben erläuterten Prinzipien versucht der nun folgende Kommentar, die Glaubensformel *Eph. 18,2* in jeweils drei Schritten auszulegen: *Erstens* soll überprüft werden, ob die vorliegende Glaubensformel

<sup>108</sup> Vgl. BOMMÉS, Weizen Gottes 20: »Wir haben es bei ihnen (den Ignatianen/TL) letztlich mit einem durch und durch eigenartigen Komplex von Texten zu tun, welcher gleichsam wie ein erratischer Block vor uns steht und als solcher dem eindringenden Verständnis große Schwierigkeiten aufgibt, weil der entscheidende Zugang zu diesen Briefen nicht primär von außen, d.h. von anderen, scheinbar nahe verwandten Texten gewonnen werden kann. Auch und gerade wenn Ignatius Wendungen und Bilder aus solchen Texten aufnimmt, so will er damit doch immer Eigenes sagen, und dieses Eigene ist nur aus dem jeweiligen Zusammenhang, in dem das Bild oder die Wendung bei ihm steht, zu erschließen. Dies gilt am stärksten für gnostisches Gut, das er aufnimmt«.

<sup>109</sup> BOMMÉS, Weizen Gottes 21; vgl. die Seiten 20-22.

durch Parallelen aus den *Ignatianen* erklärt werden kann (Bommes: *Ignatius* »aus sich selbst« interpretieren). *Zweitens* soll die Traditionsgeschichte der zuletzt von Paulsen rekonstruierten *vorignatianischen* Texteinheit in Texttraditionen des 2.Jhs. nachgewiesen werden. *Drittens* soll die »polemisch-apologetische Andersartigkeit« der Glaubensformel (vgl. von Campenhausen) durch einen *religionsgeschichtlichen* Kommentar illustriert werden, der ausschließlich *valentinianische* Texte berücksichtigt.

Durch die Kommentierung der einzelnen Textelemente soll also (1) der *ignatianische*, (2) der *traditionsgeschichtliche* und (3) der *religionsgeschichtliche* Charakter der Glaubensformel Eph.18,2 verdeutlicht werden.

#### 5.4. Religions- und traditionsgeschichtlicher Kommentar

Da sich die traditionsgeschichtlichen Analysen ausschließlich auf den von Paulsen rekonstruierten *vorignatianischen* Text beziehen, wird zur besseren Orientierung der *ignatianische* und der von Paulsen rekonstruierte *vorignatianische* Text parallel abgedruckt.

##### *Der ignatianische Text*

Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν  
 Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς  
 ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας  
 κατ' οἰκονομίαν θεοῦ  
 ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ,  
 πνεύματος δὲ ἁγίου·  
 ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη,  
 ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθάρισι.

##### *Der vorignatianische Text*

Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς  
 (ὃς) ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας  
 ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ,  
 πνεύματος δὲ ἁγίου·  
 ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη,  
 ἵνα τὸ ὕδωρ καθάρισι.

#### 5.4.1. Kommentar (1. Teil): Die Menschwerdung Gottes

Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη  
 ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ

##### (1) *Der ignatianische Charakter*

An der Formulierung Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς fällt zunächst auf, daß eine für die *Ignatianen* typische Formulierung, näm-

lich die Aussage, daß Jesus Christus »Gott« ist<sup>110</sup>, mit einer in dieser Form nicht wiederkehrenden Aussage verbunden wird, die das schlichte Bekenntnis enthält, daß *Jesus der Christus* ist. Da ὁ θεὸς ἡμῶν als christologisches Prädikat vorangestellt ist, muß der gesamte Inhalt der Glaubensformel auf den göttlichen Erlöser selbst bezogen werden, also auch die Aussage, der Erlöser habe durch sein Leiden das Wasser gereinigt. Weil derartige *theopaschitische* Aussagen für *Ignatius* typisch sind<sup>111</sup>, muß man tatsächlich (mit Elze und Paulsen) sowohl ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν, als auch τὸ πάθος (15 x in den *Ignatianen*) als *ignatianische* Zusätze betrachten. *Eph. 18,2* ist in diesem Zusammenhang vor allem mit Stellen zu vergleichen, an denen *Ignatius* vom »Blut« (*Eph. 1,1*) oder vom »Leiden« Gottes (*Rom. 6,3*) spricht. Durch die Einfügung von ὁ θεὸς ἡμῶν erhält jedenfalls die *vorignatianische* Formel ein betont antidoketistisches Profil<sup>112</sup>. Das Prädikat ὁ θεὸς ἡμῶν wird außerdem durch Ἰησοῦς ὁ Χριστός präzisiert. Diese Formulierung ist innerhalb der *Ignatianen* ungewöhnlich. Die folgende Zusammenstellung aller Formen, in denen die Begriffe Ἰησοῦς und Χριστός begegnen, verdeutlicht dies<sup>113</sup>:

Ἰησοῦς (3x: *Eph. 15,2*; *Magn. 1,2*; *Philad. 5,1*)

Ἰησοῦς ὁ Χριστός (1x: *Eph. 18,2*)

Χριστός (4x: *Eph. 14,2*; *Smyrn. 1,1*; 6,1; 10,1<sup>114</sup>)

ὁ Χριστός (4x: *Magn. 13,2* [2x]; *Rom. 4,1.2*)

<sup>110</sup> Vgl. *Rom. 3,3* und *Polyc. 8,3* (»unser Gott Jesus Christus«); *Eph. inscr.* und 2x *Rom. inscr.* (»Jesus Christus unser Gott«); *Eph. 15,3* (»unser Gott« [bezogen auf Jesus, den Herrn]); *Rom. 6,3* (»mein Gott« [bezogen auf Christus Jesus]); *Eph. 1,1*; 7,2; 19,3; *Trall. 7,1*; *Smyrn. 10,1* (θεὸς absolut für Jesus Christus); *Smyrn. 1,1* (Ἰησοῦς Χριστός ὁ θεός). Vgl. dazu zuletzt TRAKATELLIS, *God Language in Ignatius of Antioch*, in: PEARSON (Hg.), *The Future of Early Christianity* (Minneapolis 1991) 422-430. Bedauerlicherweise sind in der Zusammenstellung Seite 425 einige Fehler zu bemängeln, wie das Fehlen von ὁ vor Χριστός *Eph. 18,2* und die Verschreibung *Polyc. 8,9* statt *Polyc. 8,3*. Auch der angegebene Text *Smyrn. 1,1* (Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεὸν ἡμῶν) ist merkwürdig, denn entweder schreibt man mit γ τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ.Χ. κ.τ.λ., wie bei LIGHTFOOT, *AF* II,2,288, als *LA* angeben, oder man läßt den Text wie er ist, nämlich ohne ἡμῶν.

<sup>111</sup> Vgl. dazu HÜBNER, *Die Ignatianen und Noët von Smyrna* (M) 40-50.

<sup>112</sup> Vgl. die Bemerkung von ELZE, *Untersuchungen* 6, über den *ignatianischen* Einschub ὁ θεὸς ἡμῶν: »Er bedeutet ja eine Anknüpfung an das, was die doketisch eingestellten Irrlehrer einseitig betonen, und macht die Formel so erst recht zum Instrument in der Auseinandersetzung mit ihnen«.

<sup>113</sup> Vgl. dazu RATHKE, *Ignatius* 64 Anm.4; KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol* II,554-556; RACKL, *Christologie* 147; SABUGAL, *El título Χριστός en los Padres Apostólicos y Apologistas griegos*, in: *Augustinianum* 12 (1972) 408 (mit den Anmerkungen 7-10); BROWN, *Authentic Writings* 25.

<sup>114</sup> Vgl. noch die *LA* von *G* für *Polyc. 7,2*.

Ἰησοῦς δὲ Χριστός (1x: *Rom.8,2*)

Ἰησοῦς Χριστός (über 100x<sup>115</sup>)

Χριστός Ἰησοῦς (mindestens 2x: *Eph.12,2; Magn.8,2*<sup>116</sup>).

Nur an einzelnen Stellen läßt sich noch ein konkreter theologischer Sinn mit den jeweiligen Bezeichnungen verbinden, in der Regel folgt der Sprachgebrauch unreflektiert der Konvention. Insgesamt ist dem Urteil von Kattenbusch zuzustimmen:

»Zusammenfassend wird man sagen dürfen, dass Ignatius offenbar noch eine Empfindung für den Sinn der beiden Bezeichnungen Ἰησοῦς und Χριστός und den Unterschied der möglichen Verbindungen derselben besitzt, doch aber im allgemeinen verrät, dass Ἰησοῦς Χριστός schon einfacher Doppelname geworden war«<sup>117</sup>.

Um so auffälliger ist der titulare Gebrauch von Χριστός *Eph.18,2*, dessen Bedeutung in diesem Kontext keineswegs schon dadurch geklärt ist, daß man Ἰησοῦς ὁ Χριστός als traditionell vorgegebenes Element identifiziert. Für die These von Rackl, daß Ignatius *Eph.18,2* mit ὁ Χριστός konkret »den von den Propheten verheißenen und von den Juden erwarteten Messias« bezeichnen wollte, spricht m.E. nichts<sup>118</sup>. Die von Rackl aus dem *Philadelphier-* und *Magnesierbrief* herangezogenen Stellen (*Philad.9,1.2; Magn.9,2*) zeigen zwar den inneren Zusammenhang zwischen der Verkündigung der Propheten und dem Erscheinen des Erlösers, lassen aber bezeichnenderweise eine Aussage, wie sie eben *Eph.18,2* durch den titularen Gebrauch von ὁ Χριστός vorliegt, vermissen. Um den von Rackl vermuteten Sinngehalt von ὁ Χριστός auszudrücken (der Jesus der Christen ist der Messias der Juden), scheint die Akzentuierung des Doppelnamens durch die Umstellung von Χριστός vor Ἰησοῦς, wie schon Kattenbusch zu *Magn.8,2* und *Magn.10,1* bemerkt hat, vollkommen auszureichen<sup>119</sup>. Und auch

<sup>115</sup> RACKL, *Christologie* 147, zählt 112 Stellen; RATHKE, *Ignatius* 64 Anm.4, gibt 114 Stellen an. Die Zahl schwankt, je nachdem wie oft Χριστός Ἰησοῦς an Stelle von Ἰησοῦς Χριστός gelesen wird.

<sup>116</sup> Dies sind die textkritisch nicht zu widerlegenden Stellen. In der Regel werden zwischen 10 und 13 Stellen angegeben. Man vgl. aber schon die unterschiedlichen Angaben bei KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol* II,555-556; RACKL, *Christologie* 147; SABUGAL, *Χριστός* 408 Anm.8; BROWN, *Authentic Writings* 25.

<sup>117</sup> KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol* II,556; so auch SCHOEDEL, *Briefe* 155.

<sup>118</sup> RACKL, *Christologie* 148-150.

<sup>119</sup> KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol* II,555-556. RACKL, *Christologie* 148 Anm.2, schließt sich dieser Auffassung sogar an. Auch *Magn.10,3* will er in Χριστός den Messiasitel erkennen, er übersieht allerdings, daß KATTENBUSCH

*Philad. 9,2* heißt es nicht, daß der Christus gekommen sei, sondern der Erlöser, unser Herr Jesus Christus<sup>120</sup>, der bezeichnenderweise *Philad. 9,1* als Hohepriester (ἀρχιερεύς) vorgestellt wird. Dies ist die Art des Ignatius über Christus, den Messias, zu sprechen. Die Titel »Herr« und »Retter« kennzeichnen Jesus Christus als Messias<sup>121</sup>.

Bedenkenswert ist allerdings der Vorschlag von Orbe und Bergamelli, ob man nicht doch ὁ Χριστός wörtlich verstehen sollte, weil sich dieser Titel durchaus noch auf die *Eph. 17,1* erwähnte Salbung beziehen könnte<sup>122</sup>. Wiederum fragt man sich aber, warum der Titel (ὁ Χριστός = der Gesalbte) nicht an Ort und Stelle (*Eph. 17*) den Erlöser charakterisiert, sondern *Eph. 18,2* als nachweisbares Element einer Glaubensformel begegnet, welche keinen direkten Bezug auf die Salbung von *Eph. 17* erkennen läßt. Die »stilistische Analogie« zwischen den beiden ἴνα-Sätzen dürfte nicht ausreichen, um eine konkrete inhaltliche Beziehung herzustellen<sup>123</sup>. Sinnvoller erscheint es, die Formel Ἰησοῦς ὁ Χριστός als Präzisierung der Formel ὁ θεὸς ἡμῶν aufzufassen und im konkreten Zusammenhang mit der unmittelbar folgenden Aussage über die Schwangerschaft Mariens zu interpretieren. Denn im Zentrum der

---

*Magn. 10,3* mit *G* "Ἀποπόν ἐστιν, Χριστὸν Ἰησοῦν λαλεῖν καὶ ἰουδαῖζειν liest, wobei KATTENBUSCH die Stelle zusätzlich akzentuiert, indem er statt Χριστὸν »χριστὸν« schreibt. Vgl. hierzu seine Bemerkung Seite 555 Anm.128: »Es scheint mir das charakteristische für Ign., dass man sich aufgefordert sieht, hierin zu variieren«. Auf dem vorangestellten Χριστὸν vor Ἰησοῦν liegt aber die Last des Beweisverfahrens bei KATTENBUSCH (und damit auch die Unsicherheit der Argumentation im Hinblick auf *Magn. 10,3*).

<sup>120</sup> *Philad. 9,2*: Ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν τοῦ σωτῆρος, κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν.

<sup>121</sup> Darüber hinaus erscheint es methodisch bedenklich, wenn man die Bedingungen des *Magnesier-* und *Philadelphierbriefes* ungefiltert auf den *Epheserbrief* überträgt und die Glaubensformel von *Eph. 18,2* von vorneherein gegen einen judaisierenden *Doketismus* gerichtet sieht. KATTENBUSCH (Das Apostolische Symbol II, 556-557), RACKL (Christologie 148-150), SABUGAL (Χριστός 408), GRILLMEIER (Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd.1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon [3.Aufl. Freiburg 1990] 68) und ORBE (La unción del Verbo 12) bringen die Stelle in Verbindung mit einem judaisierenden *Doketismus*. Daß es *Eph. 18,2* aber eigentlich nicht um die »Messiasstheorie« geht, hat schon KATTENBUSCH, Das Apostolische Symbol II, 556-557 Anm.131, empfunden.

<sup>122</sup> ORBE, La unción del Verbo 10-13; vgl. BERGAMELLI, Maria nelle lettere di Ignazio di Antiochia, in: DERS./ CIMOSA (Hgg.), Virgo Fidelis (Rom 1988) 153 Anm.32: »Questo particolare grammaticale, in genere trascurato dai traduttori, è assai significativo invece, perché nel contesto dell'unzione di Betania, esso mette in evidenza che Gesù è il Cristo, cioè l'Unto per antonomasia, che unge anche le altre membra del suo Corpo-mistico«.

<sup>123</sup> Gegen ORBE, La unción del Verbo 10.

*ignatianischen* Glaubensformel steht der Satz 'Ο γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ, was auch daraus ersichtlich wird, daß alle weiteren Aussagen grammatikalisch von diesem Satz abhängig sind. Außerdem ist daran zu erinnern, daß *Ignatius* den von *Paulsen* postulierten Relativsatz der traditionellen Formel (ὃς ἐκκυφορήθη κτλ.) aufgelöst und zum Hauptsatz umfunktioniert haben dürfte, wodurch (die Richtigkeit von *Paulsens* Rekonstruktion vorausgesetzt) die Bedeutung der in diesem Satz formulierten Aussage für die *ignatianische* Konzeption noch deutlicher hervortritt. Zu der Formulierung ἐκκυφορήθη ὑπὸ Μαρίας kann zunächst eigentlich nichts gesagt werden, da sich dazu, wie schon erwähnt, in den *Ignatianen* keine Parallele finden läßt. Der Schluß auf die Traditionalität der Formulierung ist deshalb durchaus berechtigt. Da *Maria* von den *Apostolischen Vätern* sonst nicht erwähnt wird, ist das Vorkommen bei *Ignatius* (Eph.7,2; 18,2; 19,1; Trall.9,1) um so bemerkenswerter<sup>124</sup>. Am dichtesten ist die Verwendung im *Epheserbrief*<sup>125</sup>, in dem *Maria* ausschließlich in den beiden *antihäretischen* Abschnitten erwähnt wird. Da *Maria* nur Eph.19,1 außerhalb einer Glaubensformel vorkommt und sich diese Stelle unmittelbar auf die Glaubensformel Eph.18,2 bezieht, wird man voraussetzen dürfen, daß *Ignatius* auf eine Tradition zurückgreifen konnte, in welcher die Hervorhebung der heilsgeschichtlichen Bedeutung *Mariens* bereits fester Bestandteil christologischer Glaubensformeln war<sup>126</sup>. Diese traditionsgeschichtlichen Fragestellungen können

<sup>124</sup> Zur *Mariologie* der *Ignatianen* vgl. vor allem BERGAMELLI, *Maria* 145-174; DERS., *La verginità* 307-320; DERS., *Caratteristiche e originalità della confessione di fede mariana di Ignazio di Antiochia*, in: FELICI (Hg.), *La mariologia della catechesi dei Padri (età prenicena)* = BSRel 88 (Rom 1989) 65-78; einen Überblick über die kaum überschaubare italienische Forschungsliteratur zur *Mariologie* der Kirchenväter hat zuletzt DAL COVOLO gegeben: »Bibliografia italiana di mariologia patristica (1962-1992)«, in: *Augustinianum* 33 (1993) 83-100. Besonders wertvoll ist die wichtige Studie von DE ALDAMA, *María en la patrística de los siglos I y II* (Madrid 1970).

<sup>125</sup> Vgl. die Charakterisierung des *Epheserbriefes* durch BERGAMELLI, *Maria* 146 Anm.4, als »lettera >mariana< per eccellenza«.

<sup>126</sup> Der früheste Beleg findet sich m.W. in dem *apokryphen Briefwechsel zwischen den Korinthern und Paulus*: »Ich habe euch ja im Anfang überliefert, was ich von den Aposteln vor mir empfangen habe, die allezeit mit dem Herrn Jesus Christus zusammengewesen waren, nämlich daß unser Herr Jesus Christus von Maria aus dem Samen Davids geboren ist, indem der heilige Geist aus dem Himmel vom Vater in sie herabgesandt war« (3Kor.3,4-5), zitiert nach SCHNEEMELCHER, NTApO.II (1989) 232. Mit KLIJN (*The Apocryphal Correspondence between Paul and the Corinthians*, in: VigChr 17 [1963] 22-23), TESTUZ (*Papyrus Bodmer X-XII* [Cologny-Genève 1959] 23) und LONA (*Auferstehung des Fleisches* 169) ist der 3.Korintherbrief in die zweite Hälfte des 2.Jhs. zu datieren (gegen RORDORF, Hé-

aber erst im nächsten Abschnitt behandelt werden. Hier ist abschließend noch festzuhalten, daß *Ignatius* mit der Aussage, Gott sei von *Maria* als Leibesfrucht getragen worden, unterstreichen will, daß der göttliche Erlöser, Jesus der *Christus*, dem vollständigen *physiologischen* Prozess des menschlichen Werdens im Mutterleib ausgesetzt war, und zwar κατ' οἰκονομίαν θεοῦ. Durch diese Hinzufügung betont *Ignatius* die heilsgeschichtliche Bedeutung der Schwangerschaft Mariens, mit der die *ignatianische* Darlegung der Heilsgeschichte im Hinblick auf den neuen Menschen Jesus Christus einsetzt (vgl. *Eph.20,1*: οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν). Es ist bereits weiter oben auf die für den *Epheserbrief* typische Verwendung von Begriffen mit dem Stamm οἰκο- hingewiesen worden. Da *Ignatius* diese Begriffe ausschließlich in den beiden antihäretischen Abschnitten verwendet, war die Vermutung geäußert worden, daß die Irrlehrer eine andere Ökonomie gelehrt haben dürften. Man wird also die *ignatianischen* Ausführungen über die *Ökonomie Gottes* vor diesem Hintergrund zu interpretieren haben, weshalb der *ign.* Zusatz κατ' οἰκονομίαν θεοῦ auch erst im *religionsgeschichtlichen* Teil des Kommentars behandelt werden kann.

## (2) *Der traditionsgeschichtliche Charakter*

Um den traditionsgeschichtlichen Charakter der *ignatianischen* Formel beurteilen zu können, hat man von dem Satz Ἰησοῦς ὁ Χριστός (ὁς) ἐκνοσηρήθη ὑπὸ Μαρίας auszugehen. Eine Aussage wie jene, daß Jesus der Christus als Leibesfrucht von *Maria* getragen wurde, klingt eigentlich zu selbstverständlich, um überhaupt beachtet zu werden. Die *ignatianische* Erweiterung der Formel durch ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν wirkt schon etwas befremdlicher, da letztlich von Gott ausgesagt wird, daß er dem »natürlichen« Prozeß des Werdens im Mutterleib ausgesetzt war. Die Aussage, die hier über *Maria* getroffen wird, sollte man nicht überbewerten, doch besteht letztlich in der Sache kein Unterschied zwischen einer *gottesschwangeren* und einer *gottesgebärenden* Jungfrau, weshalb sich wohl auch Rackl zu der folgenden Bemerkung hinreißen ließ:

»Ersetzt man das Wort κνοφορεῖν durch das der Sache nach nicht wesentlich verschiedene τίκτειν, so ergibt sich zwanglos ein Ausdruck,

---

resie 57-60, dessen Frühdatierung sich vor allem auf Parallelen zu den *Ignatianen* stützt).



der mit *θεοτόκος* inhaltlich und sprachlich geradezu als identisch bezeichnet werden darf<sup>127</sup>.

Diese dogmengeschichtliche Betrachtung bringt allerdings für das Verständnis der *ignatianischen* Glaubensformel keinen Gewinn, da die Frage offen bleibt, in welcher Tradition der von *Ignatius* gebrauchte Begriff *κυοφορέω* ursprünglich beheimatet war. Grundsätzlich ist auch danach zu fragen, wie ein Begriff, der weder im *Neuen Testament*, noch bei den *Apostolischen Vätern* christologisch relevant erscheint und überhaupt nur einmal, *1Clem.20,4*, in anderem Zusammenhang vorkommt<sup>128</sup>, fester Bestandteil einer Glaubensformel werden konnte. Sicherlich kann an dem Begriff selbst nichts Ungewöhnliches entdeckt werden. Er findet sich bereits in der LXX<sup>129</sup>, dann häufig bei *Philo*<sup>130</sup>, ist naturgemäß in der *medizinischen* Literatur des 2.Jhs. anzutreffen<sup>131</sup>, dient auch *Lukian von Samosata* zur Beschreibung ungewöhnlicher Schwangerschaften<sup>132</sup> und dürfte in jeder hellenistischen Stadt ein *Allerweltswort* gewesen sein, woraus sich aber der *ignatianische* oder *vorignatianische* Gebrauch nicht ohne weiteres ableiten läßt<sup>133</sup>, zumal die relativ seltene Verwendung des Verbs in der christlichen Literatur des 2.Jhs.<sup>134</sup>, eine direkte, *selbstverständliche* Übernahme des Begriffs ins

<sup>127</sup> RACKL, Christologie 138.

<sup>128</sup> *1Clem.20,4*: Ἡ κυοφοροῦσα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ τοῖς ἰδίοις καιροῖς τὴν πανπληθὴ ἀνθρώποις τε καὶ θηρίοις καὶ πᾶσιν τοῖς οὐσιν ἐπ' αὐτῆς ζῆναι ἀνατέλλει τροφήν, μὴ διχοστατοῦσα μηδὲ ἀλλοιοῦσά τι τῶν δεδογματισμένων ὑπ' αὐτοῦ.

<sup>129</sup> *Kohélet 11,5* und als Substantiv (Plural) *IV.Makk.15,6*.

<sup>130</sup> Vgl. MAYER, Index Philoneus 169 (s.v. *κυοφορέω*).

<sup>131</sup> Allein bei *Soranos von Ephesus*, der von *Tertullian* als »methodicae medicinae instructissimus auctor« bezeichnet wurde (*Tert., De anima 6,6* [8,6 WASZINK]), findet sich der Begriff in den 4 Büchern über die Gynäkologie (ΓΥΝΑΙΚΕΙΩΝ ΠΑΘΩΝ) nach dem *Thesaurus Linguae Graecae* 28 mal (vgl. auch den von KIND zusammengestellten Index zu *κυοφορεῖν* in der Edition von ILBERG auf Seite 235). Um sich einen Eindruck zu verschaffen, welche Assoziationen das Wort *κυοφορεῖν* beim Leser (bzw. Zuhörer) des 2.Jhs. hervorrufen konnte, sollte man unbedingt das *erste Buch* des *Soranos* über die Gynäkologie lesen, in welchem anschaulich und kenntnisreich die anatomischen und physiologischen Verhältnisse im Mutterleib beschrieben werden. Zu empfehlen ist die Edition von BURGNIERE/ GONREVITCH/ MALINAS.

<sup>132</sup> *Lucian., Musc.Enc. 4* (1,27,14 MACLEOD); *V.H.I,22* (1,92,17 MACLEOD); *DDeor.5(1),2* (IV,271,3 MACLEOD); *DDeor.12(9),1* (IV,290,7 MACLEOD); *Philopat.4* (IV,371,13 MACLEOD).

<sup>133</sup> Gegen BARTSCH, Gnostisches Gut 138: »Für die Tradition der Gemeinde einer griechischen Großstadt braucht es nicht zu verwundern«.

<sup>134</sup> Selbst dort, wo sich die Verwendung des Verbs anbieten würde, findet man grundsätzlich andere Formulierungen. Man vgl. beispielsweise *Orac.Sib.VIII,469-*

theologische Vokabular geradezu unwahrscheinlich erscheinen läßt. Im Folgenden werden alle christologischen Texte, die den Begriff κυφορέω im Zusammenhang mit der Jungfrauengeburt belegen, kurz analysiert, um die Traditionsgeschichte der *ignatianischen* Glaubensformel zu illustrieren.

### *Justin*

Den frühesten Beleg für das Verb κυφορέω bietet *Just.*, *1Apol.33,4* in einer Auslegung von *Jes.7,14*:

Τὸ οὖν Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει σημαίνει οὐ συνουσιασθεῖσαν τὴν παρθένον συλλαβεῖν· εἰ γὰρ ἐσυνουσιάσθη ὑπὸ ὁτιοῦν, οὐκ ἔτι ἦν παρθένος· ἀλλὰ δύναμις θεοῦ ἐπελθοῦσα τῇ παρθένῳ ἐπεσκίασεν αὐτήν, καὶ κυφορῆσαι παρθένον οὖσαν πεποίηκε<sup>135</sup>.

Dieser Text ist für unseren Zusammenhang eigentlich nur interessant, weil er zu den folgenden Texten einen deutlichen Kontrast bildet. Das Verb κυφορέω hat an dieser Stelle weder einen formelhaften Klang, noch eine direkte christologische Konnotation. Zudem erscheint es, wie die nahezu identische Formulierung *1Apol.33,6* zeigt<sup>136</sup>, durchaus austauschbar. Und schließlich ist das ganze Thema vollkommen anders angelegt. *Justin* will hier mit seiner Interpretation von *Jes.7,14* (vgl. *1Apol.33,1*) durch *Lk.1,35* auf mögliche und wahrscheinlich auch vorliegende Fehlinterpretationen der paganen Umwelt reagieren, wie aus *1Apol.33,3* unmittelbar hervorgeht<sup>137</sup>. Im Vordergrund steht die Frage, auf welche Art und Weise eine Jungfrau schwanger werden konnte. Es geht also um den Zeugungsakt, das *Wie* der Zeugung und Schwangerschaft, und nicht um eine konkrete christologische Aussage wie in der Glaubensformel *Eph.18,2*.

---

470: ἔπος (die Rede des Erzengels an Maria/ TL) δ' εἰσέπτατο νηδύν, σαρκωθέν δὲ χρόνῳ καὶ γαστέρι ζυγογονηθέν κτλ. (172 GEFFCKEN).

<sup>135</sup> *Just.*, *1Apol.33,4* (80,11-15 MARCOVICH/ 49 GOODSPEED).

<sup>136</sup> *1Apol.33,6*: Τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστὶ, Μωσῆς ὁ προδεδηλωμένος προφήτης ἐμήνυσε· καὶ τοῦτο ἐλθὼν ἐπὶ τὴν παρθένον καὶ ἐπισκίασεν οὐ διὰ συνουσίας, ἀλλὰ διὰ δυνάμεως ἐγκύμονα κατέστησε (81,24-28 MARCOVICH/ 49 GOODSPEED).

<sup>137</sup> *1Apol.33,3*: "Ὅπως δὲ τινες, μὴ νοήσαντες τὴν δεδηλωμένην προφητείαν, ἐγκαλέσωσιν ἡμῖν ἅπερ ἐνεκαλέσαμεν τοῖς ποιηταῖς, εἰποῦσιν ἀφροδισίων χάριν ἐληλυθέναι ἐπὶ γυναῖκας τὸν Δία, διασαφῆσαι τοὺς λόγους πειρασόμεθα (80,8-11 MARCOVICH/ 49 GOODSPEED). Vgl. zu diesem Thema zuletzt MARITANO, La vergine madre negli scritti di Giustino martire. Miti pagani e mistero cristiano, in: BSRel 88 (Rom 1989) 79-99.

*Eine kleinasiatische Parallele aus den Paulusakten (Act.Pl.8,25-28)*

Der wichtigste Zeuge für den Begriff *κυοφορέω* und letztlich auch für die *vorigenatianische* Formel insgesamt ist ein Text, der sich in den *apokryphen* Πράξεις Παύλου befindet<sup>138</sup>:

π[α]ρ[ε]λάβετε τὸν λόγον, ὅτι πνεῦμα δυνάμεως ἐπ' ἐσχάτων  
[κα]ιρ[ῶ]ν [ὁ θεὸς] δι' ἡμᾶς κατέπεμψεν εἰς σάρκα τοῦτ' ἔστιν  
εἰς τὴν Μα[ρίαν] τὴν [Γ]αλιλαίαν κατὰ τὸν προφητικὸν λόγον,  
ὃς ἐ[κ]κυοφορήθη [...] ὑπ' αὐτῆς ὡς ἀποκυῆσε αὐτὴν καὶ  
γεννῆσαι [Ἰησοῦν]<sup>139</sup> τὸν Χριστὸν κτλ.<sup>140</sup>

Durch die Einleitung (π[α]ρ[ε]λάβετε τὸν λόγον) wird diese Glaubensformel als eine bereits in der Gemeindetradition bekannte Lehre ausgezeichnet<sup>141</sup>. Damit befinden wir uns traditionsgeschichtlich in einer Zeit vor 185 bis 195, also ungefähr in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts<sup>142</sup>. Weiterhin kann man davon ausgehen, daß es sich hier um eine *kleinasiatische* Tradition handelt, da der Verfasser der *Act.Pl.* durch *Tertullian*<sup>143</sup> eindeutig als kleinasiatischer Presbyter identifiziert worden ist und auch die ganze Szenerie der Akten nach *Kleinasien* verweist.

*Interpretation*

Das physiologische Faktum der Schwangerschaft *Mariens* wird wie *Eph.18,2* mit dem Verb *κυοφορέω* beschrieben<sup>144</sup>. Die ganze Formulie-

<sup>138</sup> Der griechische Text wurde durch einen aus der Zeit um 300 stammenden Papyrus der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek (PH) bekannt, der von SCHMIDT herausgegeben wurde: SCHMIDT, ΠΡΑΞΕΙΣ ΠΑΥΛΟΥ. Acta Pauli, nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek unter Mitarbeit von SCHUBART (Glückstadt-Hamburg 1936).

<sup>139</sup> Gegen die Konjektur von SCHMIDT, Acta Pauli 58, Zeile 28, [IN] (= 'Ἰησοῦν') ist nichts einzuwenden, sie erscheint als die einzig sinnvolle.

<sup>140</sup> Act.Pl.8,25-28 (58 SCHMIDT).

<sup>141</sup> KLIJN, Correspondence 16, spricht von einem Kerygma (»a definite kerygma«). Interessanterweise findet man 3Kor.3,4-6, trotz zahlreicher terminologischer Übereinstimmungen mit diesem *Kerygma* aus den *Paulusakten*, keinen Hinweis auf das Verb *κυοφορεῖσθαι*, was beweist, daß der Relativsatz ὃς ἐκυοφορήθη ὑπ' αὐτῆς auf die (redaktionelle) Hand des Verfassers der *Paulusakten* und dessen traditionsgeschichtlichen Hintergrund zurückzuführen ist.

<sup>142</sup> Zu den Einleitungsfragen vgl. SCHNEEMELCHER, Paulusakten, in: DERS., NTApO.II (1989) 193-214; zum kleinasiatischen Hintergrund vgl. zuletzt auch RORDORF, In welchem Verhältnis stehen die apokryphen Paulusakten zur kanonischen Apostelgeschichte und zu den Pastoralbriefen?, in: Text and Testimony = FS KLIJN (Kampen 1988) 225-241.

<sup>143</sup> Vgl. Tert., *De baptismo* 17 (292 BORLEFFS).

<sup>144</sup> Vgl. SCHMIDT, Acta Pauli 107: »Ausdrücklich wird hervorgehoben, daß Maria dieses Pneuma als Leibesfrucht getragen hat bis zur Entbindung, um jede do-

rung ἐκνοφορήθη [.....]<sup>145</sup> ὑπ' αὐτῆς weicht kaum von *Eph.18,2* ab, hat aber πνεῦμα δυνάμεως und nicht Ἰησοῦς ὁ Χριστός als Subjekt. Da sich der Relativsatz auf πνεῦμα beziehen muß, irritiert das Relativpronomen ὅς, da man eigentlich ὃ erwarten würde (nicht ὄν wie Schmidt anmerkt<sup>146</sup>). Obwohl Cantalamessa (mit Verweis auf *Iren., Adv.haer.III,16,7*) zu zeigen versucht hat, daß sich solche grammatikalischen Inkonsistenzen einem personalen Verständnis des Begriffs Geist verdanken<sup>147</sup>, erscheint es m.E. vernünftiger, in ὅς das *Relikt* einer traditionellen Formel zu sehen, die mit Ἰησοῦς ὁ Χριστός eingesetzt hat und vollständig Ἰησοῦς ὁ Χριστός ὅς ἐκνοφορήθη ὑπὸ Μαρίας gelautet haben dürfte. Man muß nur den christologischen Titel Ἰησοῦς ὁ Χριστός, der sich hier am Satzende befindet, vor das Relativpronomen setzen und ὑπ' αὐτῆς durch ὑπὸ Μαρίας ersetzen, um die oben zitierte Formel zu erhalten. Die Modifikation der ursprünglichen Formel Ἰησοῦς ὁ Χριστός ὅς ἐκνοφορήθη ὑπὸ Μαρίας dürfte sich daraus ergeben haben, daß der Verfasser der *Paulusakten* mit dieser Formel eine Interpretation von *Lk.1,35* verbinden wollte<sup>148</sup>. Denn nach Cantalamessa ist der Ausdruck πνεῦμα δυνάμεως als eine Synthese der beiden Ausdrücke von *Lk.1,35* πνεῦμα ἅγιον und δύναμις ὑψίστου aufzufassen<sup>149</sup>. Durch die Einführung des Begriffs πνεῦμα δυνάμεως als Subjekt der Glaubensformel ist Ἰησοῦς ὁ Χριστός an das Satzende gerückt worden, ohne daß aber das Relativpronomen (ὅς) verändert wurde. Die Kombination der traditionellen Formel mit der vorliegenden Interpretation von *Lk.1,35* brachte es weiterhin mit sich, daß in der traditionellen

---

ketische Vorstellung abzuwehren, die den oberen Christus durch Maria hindurchgehen ließ«.

<sup>145</sup> Zu dieser Lücke im Papyrus vgl. SCHMIDT, *Acta Pauli* 58: »zu der naheliegenden Ergänzung ἐν γαστρὶ paßt die Spur vor ὑπ nicht«. M.E. würde sich ἀληθῶς gut einfügen. Der letzte Buchstabe Σ würde sich auch mit der Spur vor »ὕπ« verbinden lassen. Diese Vermutung basiert allerdings lediglich auf dem Studium des Faksimile in der Edition von SCHMIDT.

<sup>146</sup> SCHMIDT, *Acta Pauli* 58.

<sup>147</sup> CANTALAMESSA, *La primitiva esegesi cristologia di Romani I,3-4 e Luca I,35*, in: *RSLR* 2 (1966) 72 Anm.9.

<sup>148</sup> Wahrscheinlich dürfte der Verfasser der *Act.Pl.* hierzu durch *3Kor.3,12-13* angeregt worden sein: ὁ θεός ... κατέπεμψε πνεῦμα διὰ πυρὸς εἰς Μαρίαν τὴν Γαλιλαίαν (38 TESTUZ). Zu der komplizierten Frage der wechselseitigen Beeinflussung beider Schriften (*Act.Pl./Apokrypher Briefwechsel zwischen den Korinthern und Paulus*) vgl. zuletzt RORDORF, *Hérésie* 29-32, mit einer Gegenüberstellung der entsprechenden Texte und einer kritischen Auseinandersetzung mit den Thesen von KLIJN, *Correspondence* 2-23.

<sup>149</sup> CANTALAMESSA, *La primitiva esegesi* 72 Anm.9: »una sintesi delle due espressioni di *Lc.1,35*: πνεῦμα ἅγιον e δύναμις ὑψίστου«.

Formel aus stilistischen Gründen ὑπὸ Μαρίας durch ὑπ' αὐτῆς ersetzt wurde, da *Maria* ja bereits erwähnt worden war. Die theologischen Intentionen des *kleinasiatischen* Presbyters sind hier nicht weiter zu erörtern. Eine durchwegs antidoketistische Zielrichtung ist jedoch anzunehmen, da (wie *Eph.18,2*) nicht nur die Schwangerschaft *Mariens* betont wird, sondern auch die Geburt selbst (ὡς ἀποκυῖσε αὐτὴν καὶ γεννῆσαι Ἰησοῦν τὸν Χριστόν). Das Verb ἀποκύω bezeichnet hier – wie *Eph.19,1* τοκετός – den Vorgang einer physisch-realen Geburt<sup>150</sup> und verweist rückwirkend auf die Realität der Schwangerschaft *Mariens*<sup>151</sup>. Weiterhin muß die geradezu schematische Identifizierung der σάρξ mit *Maria* in diesem Zusammenhang auffallen<sup>152</sup>. Für die *Ignatianen* ist ebenfalls festzuhalten, daß *Maria* die σάρξ repräsentiert und genealogisch vermittelt<sup>153</sup>.

Insgesamt scheint doch wohl sicher zu sein, daß sowohl *Ignatius* (*Eph.18,2*), als auch der Verfasser der *Paulusakten* (*Act.Pl.8,25-28*) auf eine Formel zurückgegriffen haben, die Ἰησοῦς ὁ Χριστός ὃς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας gelautet haben dürfte. Da noch zur Abfassungszeit der *Paulusakten* diese Formel in Gebrauch war, d.h. als λόγος (*Act.Pl.8,25*) bekannt gewesen sein mußte, kann man für die Herkunft der Formel eine *kleinasiatische* Gemeindetradition postulieren, die zeitlich nicht vor der 2.Hälfte des 2.Jhs. anzusetzen ist (zumal es dafür auch keine Zeugnisse gibt).

<sup>150</sup> Beide Begriffe kommen bei den *Apostolischen Vätern* sonst nicht vor; ἀποκύω begegnet im NT nur im übertragenen Sinne *Jk.1,15.18*; vgl. BAUER/ ALAND, Wörterbuch 188 (s.v. ἀποκυέω).

<sup>151</sup> Auch das geradezu spektakulär einzigartige Epitheton *die Galiläerin* (vgl. aber *3Kor.3,13*) soll letztlich die Historizität der Ereignisse absichern. Mit der Herkunft der *Act.Pl.* aus enkratitischen, judenchristlichen Kreisen, die über bestimmte judenchristliche Traditionen mit Galiläa in Verbindung gestanden sein sollen, wie PETERSON (*Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen* [Darmstadt 1982 = Rom-Freiburg-Wien 1959] 213-214) meint, hat dies allerdings nichts zu tun. Die Erwähnung und Charakterisierung historischer Personen innerhalb von Glaubensformeln dient der Verbürgung der ebenda genannten Glaubenswahrheiten; vgl. die jeweils mit ἀληθῶς bekräftigte Erwähnung von *Pontius Pilatus* in den *Ignatianen* (*Magn.11*; *Trall.9,1*; *Smyrn.1,2*).

<sup>152</sup> *Act.Pl.8,26-27*: εἰς σάρκα τοῦτ' ἔστιν εἰς τὴν Μαρίαν τὴν Γαλιλαίαν (58 SCHMIDT).

<sup>153</sup> Vgl. auch *Eph.7,2*; *20,2*; *Smyrn.1,1*. Vgl. den Kommentar zu der formelhafte Aussage ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου (*Eph.18,2*) im Kapitel 5.4.2, sowie LONA, Der Sprachgebrauch von ΣΑΡΞ, ΣΑΡΚΙΚΟΣ bei Ignatius von Antiochien, in: ZKTh 108 (1986) 384-386.

*Eine »äthiopische« Parallele: Epistula Apostolorum 3 (14)*

Weil der relevante Textausschnitt der ursprünglich griechisch verfaßten *Epistula Apostolorum* nur äthiopisch überliefert ist<sup>154</sup>, wird der Text nach der deutschen Übersetzung von Duensing wiedergegeben<sup>155</sup>:

»Wir glauben: Das Wort, welches aus der heiligen Jungfrau Maria Fleisch wurde, wurde in ihrem Schoße getragen (verursacht) vom heiligen Geiste, und nicht durch die Lust des Fleisches, sondern durch den Willen Gottes wurde es geboren«.

Das äthiopische Verb *ta ḏawra*, das die Passivform des Verbs *ṣōra* bildet, wird von Dillmann mit »portari«, »gestari« oder »ferri« wiedergegeben<sup>156</sup>. Damit ergibt sich durchaus die Möglichkeit, die Aussage der Glaubensformel *Epistula Apostolorum 3(14)* »Das Wort ... wurde in ihrem Schoß getragen« mit λόγος ... ἐν μήτρᾳ αὐτῆς ἐκνοφορήθη<sup>157</sup> zu übersetzen<sup>158</sup>. Allerdings findet man *Ep.Apost.3(14)* weder den christologischen Titel Ἰησοῦς ὁ Χριστός, noch die grammatikalische Konstruktion von κνοφορεῖσθαι mit ὑπό, weshalb dieser Text als Beleg für die gesuchte *vorignatianische* Formel ausscheiden dürfte.

*Eine alexandrinische Parallele: Clem.Alex., Strom.VI,15,127,1*

Bei *Clemens von Alexandrien* findet sich schließlich der letzte Beleg, den man für eine traditionsgeschichtliche Einordnung der *vorignatianischen* Formel verwenden kann. Unter diesem Aspekt ist *Clem.Alex., Strom.VI,15,127,1* vor allem deshalb interessant, weil *Clemens* eine

<sup>154</sup> Bedauerlicherweise entfällt damit die Kontrolle durch den *koptischen* Text.

<sup>155</sup> Diese Übersetzung findet sich in der 3.Aufl. der von SCHNEEMELCHER herausgegebenen *Neutestamentlichen Apokryphen* (1959). Es muß darauf hingewiesen werden, daß die Übersetzung von MÜLLER (in der 6.Aufl. der NTApO.I [1990] 208) von der Übersetzung DUENSINGS ohne weitere Erklärungen abweicht. Hier übersetzt MÜLLER die für uns besonders wichtige Stelle nicht wie DUENSING mit »in ihrem Schoße getragen«, sondern mit »in ihren Geburtsschmerzen verborgen«. Sehr herzlich danke ich an dieser Stelle Herrn Prof. Dr. Julius Aßfalg, der auf der Textgrundlage der von GUERRIER besorgten Edition (PO IX,3, Seite 190) den Text nochmals übersetzt hat und die von DUENSING und auch GUERRIER vorgelegten Übersetzungen vollauf bestätigen konnte. Man vgl. auch die Übersetzung von WAJNBERG, in: SCHMIDT, Gespräche Jesu (TU 43) 28: »wir glauben, daß er (der Sohn Gottes/ TL) das Fleisch gewordene Wort ist, in Mariä, der heiligen Jungfrau, Leib getragen, vom heiligen Geist«.

<sup>156</sup> DILLMANN, *Lexicon Linguae Aethiopicae* (Leipzig 1865) 1297-1298.

<sup>157</sup> Man vergleiche auch *Iren., Adv.haer.I,5,6* die Übersetzung von κνοφορηθῆν (88,575 R/D) durch »gestatum in utero« (88,107 R/D).

<sup>158</sup> Diese Parallele ist m.W. zuerst von SCHMIDT, Gespräche Jesu (TU 43) 296, bemerkt worden: »Das ist der λόγος σαρκοποιηθείς des Justin (...), der nach Ignatius, Ephes.18,2 ὑπὸ Μαρίας ἐκυ(ο/ TL)φορήθη«.

Glaubensformel bietet, die zahlreiche Parallelen zur *ignatianischen Glaubensformel Eph.18,2* aufweist:

*Die Formel des Clemens Alex.:*

ἤδη δὲ καὶ ἡ οἰκονομία πᾶσα ἡ  
περὶ τὸν κύριον προφητευθεῖσα  
παραβολὴ ὡς ἀληθῶς φαίνεται  
τοῖς μὴ τὴν ἀλήθειαν ἐγνωκόσιν,  
ὅταν τις τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τοῦ  
τὰ πάντα πεποιηκότος σάρκα  
ἀνειληφότα καὶ ἐν μήτρᾳ παρ-  
θένου κυοφορηθέντα, καθὸ  
γεγέννηται τὸ αἰσθητὸν αὐτοῦ  
σαρκίον, ἀκολούθως δέ, καθὸ  
γέγονεν τοῦτο, πεπονθότα καὶ  
ἀνεσταμένον ὃ μὲν λέγει, οἱ δὲ  
ἀκούωσιν, Ἰουδαίους μὲν σκάν-  
δαλον, Ἑλλήσι δὲ μωρίαν, ὥς  
φησιν ὁ ἀπόστολος<sup>159</sup>.

*Die ignatianischen Parallelen:*

κατ' οἰκονομίαν θεοῦ

ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας

ὃς ἐγεννήθη

ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθάρισις

Es handelt sich hier, wie aus dem Kontext hervorgeht, um einen Abschnitt aus einer kirchlichen »Richtschnur der Wahrheit« (vgl. *Clem.Alex., Strom. VI,15,124,4; 125,3; 131,1*). Neben den Stichworten *κυοφορεῖσθαι* und *οικονομία*, der Bezugnahme auf die Geburt (*γεγέννηται*/ vgl. *ἐγεννήθη*) und das Leiden (*πεπονθότα*/ vgl. *πάθος*), fällt auch die Kombination des Themas mit *1Kor.1,23* auf<sup>160</sup>. Interessant ist vor allem, daß das Leiden wie *Eph.18,2* als direkte Folge der *Menschwerdung* (im Mutterleib) erscheint: *ἀκολούθως δέ, καθὸ γέγονεν τοῦτο, πεπονθότα*. Auf eine Interpretation des Textes muß verzichtet werden. Insgesamt wird man wiederum festhalten müssen, daß die gesuchte *vorigignatianische* Formel in diesem Text nicht begegnet. Allerdings zeigt die Formulierung *ἐν μήτρᾳ παρθένου κυοφορηθέντα* eine deutliche Ähnlichkeit mit der aus *Ep.Apost.3(14)* rekonstruierten Fassung *ἐν μήτρᾳ αὐτῆς ἐκυοφορήθη*, wobei sich *αὐτῆς Ep.Apost.3(14)* auf die zuvor erwähnte Jungfrau (*παρθένος*) beziehen

<sup>159</sup> *Clem.Alex., Strom. VI,15,127,1* (496,2-9 STÄHLIN).

<sup>160</sup> Vgl. *Eph.17,2*: *τί μωρῶς ἀπολλύμεθα* und *Eph.18,2*: *Περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ, ὃ ἐστὶν σκάνδαλον τοῖς ἀπιστοῦσιν, ἡμῖν δὲ σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος*.

dürfte, so daß das formelhaft klingende ἐν μήτρᾳ παρθένου ἐκνοφορήθη dem Verfasser der *Glaubensformel* als Vorlage gedient haben könnte.

### *Zusammenfassung*

Die überzeugendste Parallele zu der aus *Eph. 18,2* rekonstruierten *vorignatianischen* Formel findet sich in den *apokryphen Paulusakten*. Daneben existieren zwei weitere Texte, die zwar die Realität der Schwangerschaft durch das Verb κνοφορέω betonen, aber letztlich keinen Beleg für die *vorignatianische* Formel darstellen. Dagegen konnte in den *Paulusakten* eine *kleinasiatische* Formel traditionsgeschichtlich nachgewiesen werden, die auch in den *Ignatianen* verwendet wurde und Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ὃς ἐκνοφορήθη ὑπὸ Μαρίας gelaute haben dürfte. Dieser *kleinasiatische* Formeltyp zeichnet sich

- (1) durch den christologischen Titel Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς aus, sowie
- (2) durch die *personale* Konstruktion von κνοφορεῖσθαι mit der Präposition ὑπό<sup>161</sup>, die sich namentlich auf *Maria* bezieht.

Berücksichtigt man die Tatsache, daß die *Epistula Apostolorum* in *Ägypten* verfaßt worden sein könnte<sup>162</sup>, dann bestünde sogar die Möglichkeit, ausgehend von der bei *Clemens von Alexandrien* vorzufindenden Formel (ἐν μήτρᾳ παρθένου κνοφορηθέντα), einen *ägyptischen Formeltyp* zu postulieren, der

- (1) durch die Konstruktion von κνοφορεῖσθαι mit der Präposition ἐν und
- (2) durch das stereotype Element ἐν μήτρᾳ παρθένου gekennzeichnet war.

<sup>161</sup> Vgl. dazu BLASS/ DEBRUNNER, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch 185 (§232.2).

<sup>162</sup> Für *Ägypten* sprechen sich HORNSCHUH, Studien zur Epistula Apostolorum = PTS 5 (Berlin 1965) 99-115, und MÜLLER, Epistula Apostolorum (NTApo.I [1990]) 206-207, aus; für *Kleinasion* plädiert SCHMIDT, Gespräche Jesu (TU 43) 361-402. Zuletzt hat HILLS in seiner Dissertation die Frage offen gelassen, ob die *Ep. Apost.* in Kleinasien, Ägypten oder Syrien verfaßt wurde; vgl. HILLS, Tradition and Composition in the Epistula Apostolorum = HDR 24 (Minneapolis 1990) 9.172. In diesem Zusammenhang ist auch die Schlußbemerkung von HORNSCHUH, Studien 120, aufschlußreich: »Doch ist die Abfassung des pseudapostolischen Sendschreibens in Ägypten nicht so gesichert, daß man es unbedenklich als Quelle für die Erforschung der Anfänge des Christentums am Nil benutzen könnte«. Die *Ep. Apost.* dürfte mit HILLS (Tradition 9), MÜLLER (Epistula Apostolorum 207), LONA (Auferstehung des Fleisches 79.89) um die Mitte des 2.Jhs. verfaßt worden sein (gegen HORNSCHUH, Studien 116-119, der in die erste Hälfte des 2.Jhs. datiert), wenn nicht sogar später; vgl. die Datierung von SCHMIDT (Gespräche Jesu [TU 43] 361-402), der die Schrift um 160-170 ansetzt.



Diese vergleichenden Beobachtungen dürfen freilich nicht überbewertet werden, da die Textgrundlage relativ schmal ist. Für unseren Zusammenhang ist aber vor allem von Bedeutung, daß man den *kleinasiatischen Formeltyp* sicher in zwei Schriften (*Ign., Eph./ Act.Pl.*) nachweisen kann, die in Kleinasien entstanden sind und auch an kleinasiatische Christen adressiert waren. Dieser kleinasiatische Formeltyp begegnet sogar noch, allerdings nur andeutungsweise, in einer dritten *kleinasiatischen* Quelle, die abschließend kurz betrachtet werden soll.

*Melito, De cruce (Fragment 14)*

Dieses *Melito-Fragment* ist durch ein syrisches Florilegium christologischer Texte überliefert worden, das im 5.Jh. in Edessa, basierend auf griechischem Textmaterial, angelegt wurde<sup>163</sup>. Die Authentizität des Fragments wird zwar von Nautin bestritten<sup>164</sup>, das Fragment dürfte aber wenigstens im Grundbestand *Melito* zuzuschreiben sein<sup>165</sup>. In diesem Fragment einer ansonsten unbekannten Schrift *Melitos* »über das Kreuz« werden in einer Reihe von Antithesen die menschlichen und göttlichen Eigenschaften des Erlösers gegenübergestellt<sup>166</sup>. Unter anderem begegnet auch eine Antithese, die nach Rucker, der den syrischen Text ins Griechische rückübersetzt hat, folgendermaßen gelaute haben dürfte<sup>167</sup>:

<sup>163</sup> Vgl. dazu die Edition von HALL, *Melito* (OECT) XXXIV-XXXVII.

<sup>164</sup> NAUTIN, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton* (Paris 1953) 73.

<sup>165</sup> Vgl. CANTALAMESSA, *Méliton de Sardes* 1-26. HALL, *Melito* (OECT) XXXVII, äußert sich mit Bezug auf NAUTIN zurückhaltend: »It (fragment 14/ TL) cannot therefore be regarded as authentic in its entirety«.

<sup>166</sup> Vgl. die Übersetzung von HALL: »For this cause he came to us; for this cause, though incorporeal, he wove himself a body of our texture. He was seen as a lamb, but remained a shepherd; he was reputed a servant, but did not refuse the rank of Son; carried in the womb by Mary, and clothed with his Father; treading the earth, and filling heaven« (81,2-8 HALL).

<sup>167</sup> RUCKER, *Florilegium Edessenum anonymum* = SBAW.PH 1933/ Heft 5 (München 1933) 14. Vgl. die lateinischen Übersetzungen von NAUTIN, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton* 73, und OTTO, *Corpus apologetarum IX* (Wiesbaden 1969 = unveränderter Neudruck der Ausgabe Jena 1872) 420: »a Maria portatus, et patre suo indutus«, die englische Übersetzung von HALL, *Melito* (OECT) 81: »carried in the womb by Mary, and clothed with his Father«, und die französische Übersetzung von PERLER, *Méliton de Sardes* (SC 123) 241: »il a été porté par Marie et il s'était revêtu du Père«. Diese Übersetzungen unterlegen m.E. dem Text (τὸν πατέρα αὐτοῦ φέρων) ein Verständnis, das nicht unbedingt zutreffend sein muß. Die Formulierung »seinen Vater tragend« könnte auch bedeuten, daß Christus den Vater in sich trug, so wie *Maria* den Erlöser in sich getragen hat. Vgl. auch die Parallele *Melito, De pascha* 105, auf welche schon HALL, *Melito* (OECT) 81 Anm.57, verwiesen hat: φορεῖ τὸν πατέρα καὶ ὑπὸ τοῦ πατρὸς φορεῖται (60, 802 HALL/ 126,822 PERLER).

ὑπὸ Μαρίας φερόμενος (κυφορούμενος?) καὶ τὸν πατέρα αὐτοῦ φέρων<sup>168</sup>.

Sicherlich wird man diesen Text, zumal er nur hypothetisch rekonstruiert werden kann, nicht als Beleg für die *vorigatianische* Formel heranziehen können. Dennoch ist die Stelle - geht man einmal versuchsweise von der Übersetzung ὑπὸ Μαρίας κυφορούμενος aus -, insofern bemerkenswert, als hier κυφορεῖσθαι wiederum mit ὑπό konstruiert wird, wobei sich ὑπό auf *Maria* bezieht, wodurch eine gewisse Übereinstimmung mit dem *kleinasiatischen Formeltyp* zustandekommt.

### *Fortsetzung der Zusammenfassung*

Die traditionsgeschichtliche Einordnung der *vorigatianischen* Formel ermöglicht es nun, die *ignatianischen* Zusätze exakt zu bestimmen. Als Einfügungen des *Ignatius* haben demnach die Zusätze ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν und κατ' οἰκονομίαν θεοῦ zu gelten, die sowohl formal (durch ihre Stellung am Anfang und am Ende der traditionellen Formel), als auch inhaltlich der Formel Ἰησοῦς ὁ Χριστός (ὃς) ἐκυφορήθη ὑπὸ Μαρίας ein neues Profil verleihen. Für die Beurteilung dieser umgestalteten Glaubensformel spielt es im übrigen keine Rolle, wie man den christologischen Titel Ἰησοῦς ὁ Χριστός traditionsgeschichtlich zu interpretieren hat, da dieses traditionelle Element, das durchaus nicht immer auf eine *archaische Formel* zurückgehen muß<sup>169</sup>, durch den *ignatianischen* Zusatz neu akzentuiert wird. Der traditionsgeschichtliche Nachweis des Titels Ἰησοῦς ὁ Χριστός in der christlichen Literatur des 2. Jhs. wäre aber auch insofern nicht sonderlich hilfreich, als die Prädizierung des Erlösers durch Ἰησοῦς ὁ Χριστός in den unterschiedlichsten Zusammenhängen begegnet und außerdem im gesamten 2. Jh. nachgewiesen werden kann<sup>170</sup>.

<sup>168</sup> Es muß natürlich φέρων heißen und nicht »φερῶν« wie bei RUCKER, *Florilegium Edessenum* anonymum 14, angegeben.

<sup>169</sup> Vgl. SCHOEDEL, Briefe 155, zu *Eph. 18,2*: »Ich halte es deshalb für sehr wahrscheinlich, daß es aus einer älteren (vielleicht adoptianischen) Formel stammt, die das Wort »Christus« noch als Titel verstand«.

<sup>170</sup> Vgl. *1Clem. 42*; *Just.*, *1Apol. 31,6* (77,22-23 MARCOVICH/ 46 GOODSPEED); *1Apol. 63,3* (121,6 MARCOVICH/ 72 GOODSPEED); *1Apol. 31,10* (122,21 MARCOVICH/ 72 GOODSPEED); *Dial. 113,3* (264,16 MARCOVICH/ 230 GOODSPEED); *Dial. 117,1* (271,1-2 MARCOVICH/ 234 GOODSPEED) und für die Zeit um 165-175: *Act. Pl. 8,25-28* (58 SCHMIDT); *Ps.-Just.*, *De res. 3* (220E OTTO) und *Ps.-Just.*, *De res. 10* (248E OTTO). Diese zuletzt genannte Schrift stammt aus einer Zeit nach 165; vgl. LONA, *Ps. Justins »De Resurrectione«* und die altchristliche Auferstehungsapologetik, in: *Salesianum* 51 (1989) 748-768. *Melito, De pascha 10* (6,63 HALL/ 64,68 PERLER) dürfte als Beleg ausscheiden, da hier

Abschließend stellt sich nun aber die Frage, wie die von *Ignatius* neu konzipierte Glaubensformel, die einen nachweisbar *polemisch-apologetischen Charakter* trägt, im Kontext der Auseinandersetzung mit den Häretikern zu beurteilen ist.

### (3) *Der religionsgeschichtliche Charakter*

Der folgende religionsgeschichtliche Vergleich basiert auf zwei Annahmen, die im Folgenden bewiesen werden sollen:

- (1) Mit der Formulierung  $\acute{\omicron}$  θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς  $\acute{\omicron}$  Χριστός behauptet *Ignatius* die Identität des *einen* Erlösers Jesus Christus gegen die *valentinianische* Spaltung des Erlösers in verschiedene Erlöserfiguren.
- (2) Mit der Formel  $\acute{\omicron}$  γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς  $\acute{\omicron}$  Χριστός ἐκυφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ wendet sich *Ignatius* gegen die *valentinianische* Auffassung, daß der Erlöser (bzw. einer der Erlöser) bei der Geburt nur durch *Maria* hindurchgegangen sei, ohne etwas von ihr angenommen zu haben.

### *Die Identitätsformel $\acute{\omicron}$ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς $\acute{\omicron}$ Χριστός*

Die Formel  $\acute{\omicron}$  θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς  $\acute{\omicron}$  Χριστός ist vor dem Hintergrund der Ausführungen des *Irenäus* in *Adversus haereses III, 16-23* zu sehen. In diesen Kapiteln entwickelt *Irenäus* seine gegen die Gnostiker gerichtete Christologie<sup>171</sup>, die sich vor allem im ersten Teil in den *Kapiteln 16-17* mit dem in verschiedene Erlöserfiguren geteilten Erlöser der Gnostiker auseinandersetzt. *Irenäus* bekämpft hier die »blasphemas regulas quae dividunt Dominum«<sup>172</sup>. In diesem Zusammenhang argumentiert *Irenäus* in erster Linie mit der *Schrift*, um eben nachzuweisen, daß dort von einer Zwei- oder Dreiteilung des Erlösers nicht gesprochen wird. Die Reihe der Schriftbeweise in *AdvHaer. III, 16, 2-5* beschließt *Irenäus* mit zwei Zitaten aus dem Corpus Iohanneum:

»Haec autem scripta sunt ut credatis quoniam Iesus est Christus filius Dei et ut credentes vitam aeternam habeatis in nomine eius (vgl.

---

mit SMIT SIBINGA (Melito of Sardis. The Artist and his Text, in: VigChr 24 [1970] 92) und HÜBNER (Melito von Sardes und Noët von Smyrna 227 bzw. 237 Anm. 56) Ἰησοῦς Χριστός zu lesen ist.

<sup>171</sup> Vgl. die Übersicht von BROX, *Irenäus III* (FC 8/3) 13-14.

<sup>172</sup> *Iren.*, *Adv. haer. III, 16, 5* (308, 176 R/D).

*Joh. 20,31/ TL*), providens has blasphemias regulas quae dividunt dominum<sup>173</sup>.

»Propter quod et in epistula sua sic testificatus est nobis: Filioli, novissima hora est, et quemadmodum audistis quoniam Antichristus venit, nunc Antichristi multi facti sunt: ... Quis est mendax nisi qui negat quoniam Iesus non est Christus? Hic est Antichristus (vgl. *1Joh. 2,18-22/ TL*)«<sup>174</sup>.

Obwohl *Irenäus* den christologischen Titel Ἰησοῦς ὁ Χριστός in *Adversus haereses* nicht explizit im Sinne einer Identitätsaussage benutzt, wird doch deutlich, daß man mit diesem Titel eine Identitätsaussage über den Erlöser treffen konnte. Schließlich will ja *Irenäus* mit der rhetorischen Frage aus *1Joh. 2,22* (Τίς ἐστὶν ὁ ψεύστης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἐστὶν ὁ Χριστός) bekräftigen, daß Jesus der Christus ist<sup>175</sup>. Dies wird nochmals *Adv. haer. III, 16,8* deutlich. Hier beschreibt *Irenäus* »die Gefährlichkeit der Häresie für das Heil des Menschen«<sup>176</sup>, indem er eine ganze Anzahl von Zitaten aus den *Johannesbriefen* aneinanderreiht, um folgendermaßen zu schließen:

»Propter quod rursus in epistola clamat: Omnis qui credit quia Iesus est Christus ex Deo natus est (vgl. *1Joh. 5,1/ TL*), unum et eundem sciens Iesum Christum, cui apertae sunt portae caeli propter carnalem eius assumptionem, qui etiam in eadem carne in qua passus est veniet, gloriam revelans Patris«<sup>177</sup>.

Die *Kurzformel* Ἰησοῦς ὁ Χριστός konnte also innerhalb einer Glaubensformel durchaus als Bekenntnis zu dem »einen und selben Jesus Christus« aufgefaßt werden. *Irenäus* selbst bevorzugt (wie an der soeben zitierten Stelle) die Formulierung »unus et idem«<sup>178</sup>, um die Identität des gottmenschlichen Erlösers auszusagen<sup>179</sup>. Vor allem die

<sup>173</sup> *Iren., Adv. haer. III, 16,5* (308,173-176 R/D).

<sup>174</sup> *Iren., Adv. haer. III, 16,5* (308,178-310,188 R/D).

<sup>175</sup> Dies entspricht auch grundsätzlich dem gesamten Konzept dieser Kapitel; vgl. BROX, *Irenäus III* (FC 8/3) 194 Anm.10, der die Methode des *Irenäus* treffend charakterisiert hat: »Wie in den anderen Schriftbeweisen dieser Kapitel wollen die Namen Christus und Jesus zunächst auseinandergehalten sein, um dann als die zwei Namen ein und desselben Erlösers kenntlich gemacht zu werden«.

<sup>176</sup> So die Kapitelüberschrift von BROX, *Irenäus III* (FC 8/3) 205.

<sup>177</sup> *Iren., Adv. haer. III, 16,8* (320,276-282 R/D).

<sup>178</sup> Vgl. *Iren., Adv. haer. III, 16,2* (290,34.39; 294,72-73 R/D); *III, 16,7* (316,245-246 R/D); *III, 16,8* (320,278 R/D); *III, 16,9* (326,323 R/D); *III, 17,4* (338,79 R/D).

<sup>179</sup> Vgl. hierzu *Magn. 7,2*: Πάντες ὡς εἰς ἓνα ναὸν συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, ἐπὶ ἓνα Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀπ' ἐνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἓνα ὄντα καὶ χωρήσαντα. Diese Formel könnte man gewissermaßen als »Klappentext« zum *III. Buch* von *Adversus haereses* bezeichnen, das *Adv. haer. III, 6-*

ausführlichen Christusprädikationen »Jesus Christus dominus noster unus et idem«<sup>180</sup> und »unus et idem est Iesus Christus filius Dei«<sup>181</sup> beschreiben unmißverständlich die Identität des *einen* Erlösers, auf den *alle* Titel anwendbar sind<sup>182</sup>. Diesen Formulierungen entspricht *inhaltlich* die Prädikation Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός (Eph.18,2) vollkommen<sup>183</sup>. Deshalb ist auch Grillmeier nicht zuzustimmen, wenn er behauptet:

»Wie Ignatius mit dem Namen >Jesus< gegen die Doketen reagiert hat, so Irenäus mit der Vollgestalt der Bezeichnung Christi >unser Herr Jesus Christus< gegen die Auflösungstendenzen der Gnostiker, dies vor allem in Adv.haer. III 16 und 17«<sup>184</sup>.

Damit stellt sich die Frage, ob die gnostische Unterscheidung verschiedener Erlöserfiguren, die *Adv.haer.III,16-17* mehrfach als *das* Charakteristikum gnostischer Christologien herausgestellt wird, in einem *valentinianischen* Text nachgewiesen werden kann, der den religionsge-

---

15 die Einheit Gottes und *Adv.haer.III,16-23* die Einheit Christi gegen die Gnostiker verteidigt; vgl. auch *Iren.*, *Adv.haer.III,16,6*: »Unus igitur Deus pater, quemadmodum ostendimus, et unus Christus Iesus dominus noster, veniens per universam dispositionem et omnia in semetipsum recapitulans« (312,210-213 R/D).

<sup>180</sup> *Iren.*, *Adv.haer.III,17,4* (338,78-79 R/D).

<sup>181</sup> *Iren.*, *Adv.haer.III,16,9* (326,323-324 R/D).

<sup>182</sup> Die gottmenschliche Einheit des Erlösers kann *Irenäus Adv.haer.III,16-17* aber auch ohne Bedeutungsverlust durch verschiedene *Kurztitel* auszudrücken: »dominus noster Iesus Christus« (*Adv.haer.III,16,1; 16,2; 16,7*); »unus Iesus Christus dominus noster« (*Adv.haer.III,16,3*; vgl. *III,17,4*); Iesus Christus filius Dei (*Adv.haer.III,16,9*). Diesen christologischen Titeln entspricht im *ignatianischen Epheserbrief* der Titel Ἰησοῦς Χριστός ὁ κύριος ἡμῶν, der *Eph.7,2* die *antivalentinianische* Glaubensformel des *Ignatius* beschließt: Εἰς ἱατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητός καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητός καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστός ὁ κύριος ἡμῶν. Die Formel wird durch die beiden Titel Εἰς ἱατρός in der ersten Zeile und Ἰησοῦς Χριστός ὁ κύριος ἡμῶν in der letzten Zeile geradezu monolithisch umschlossen, wodurch die Einheit der Erlöserfigur besonders deutlich hervortritt; vgl. ELZE, Untersuchungen 44-45, und HÜBNER, Die Ignatianen und Noët von Smyrna (M) 23.

<sup>183</sup> Durchaus vergleichbar mit *Eph.18,2* ist *Ps.-Just., De res.3* (220E OTTO): Καὶ ὁ κύριος δὲ ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός ... ἐκ παρθένου ἐγεννήθη. Man vgl. auch *Ps.-Just., De res.10* (248E OTTO): ὁ ἡμέτερος ἱατρός Ἰησοῦς ὁ Χριστός mit *Eph.7,2; 18,2*. Zu Herkunft, Eigenart, Datierung und Gegnern dieser Schrift, die zahlreiche Parallelen zu den *Ignatianen* aufweist, vgl. LONA, Auferstehungsapologetik 691-768.

<sup>184</sup> GRILLMEIER, Jesus der Christus 62. Vgl. auch die *ignatianische* »Vollgestalt der Bezeichnung Christi« als »unser Gott Jesus (der) Christus« (*Eph.18,2; Rom.3,3; Polyc.8,3*; vgl. *Trall.7,2*), »Jesus Christus unser Herr« (*Eph.7,2*; vgl. *Philad.inscr.; 1,1; 11,2; Polyc.inscr.*), »unser Erlöser Jesus Christus« (*Smyrn.7,1*).

schichtlichen Charakter der Glaubensformel *Eph.18,2* zu profilieren vermag.

### *Das christologische Prinzip des Valentinianismus nach Irenäus*

Den Kerngedanken der *valentinianischen* Christologie gibt Irenäus *Adv.haer.III,16,1* folgendermaßen wieder:

»qui autem a Valentino sunt, Iesum quidem qui sit ex dispositione, ipsum esse qui per Mariam transierit, in quem illum de superiori Salvatore descendisse, quem et Christum dici, quoniam omnium qui emisissent eum haberet vocabula«<sup>185</sup>.

Irenäus skizziert an dieser Stelle in einem Satz das Prinzip aller *valentinianischen* Christologien: *Jesus* gelangt »durch« *Maria* (per Mariam) auf die Welt, ohne irgendeine echte Beziehung zu *Maria* gehabt zu haben, *Christus* steigt direkt aus dem Pleroma herab, um sich während der Taufe mit *Jesus*, dem Erlöser aus der Ökonomie, zu vereinigen<sup>186</sup>. Gegen diese Vorstellung richtet sich die Kritik des *Ignatius*, der *Eph.18,2* die »Geburt« des *valentinianischen Jesus* und *Eph.19* die »Geburt« des *valentinianischen Christus* polemisch kommentiert. Dies wird zunächst für die Glaubensformel *Eph.18,2* nachgewiesen.

### *Die valentinianische Vorstellung vom Hindurchgang des Erlösers durch Maria*

Die *valentinianische* Position soll durch einen Text veranschaulicht werden, der aus dem Referat des Irenäus über den *Valentinianer Markus*<sup>187</sup> stammt.

<sup>185</sup> *Iren.*, *Adv.haer.III,16,1* (286,10-288,14 R/D).

<sup>186</sup> Vgl. dazu KAESTLI, Valentinianisme italien et Valentinianisme oriental: leurs divergences a propos de la nature du corps de Jesus, in: LAYTON (Hg.), *The Rediscovery of Gnosticism* = SHR 41,1 (Leiden 1980) 391-403, der dieses Grundmuster der *valentinianischen* Christologie in der *italischen* und in der *orientalischen* Schule des *Valentinianismus* überzeugend nachgewiesen hat.

<sup>187</sup> Zu *Markus*, der neben *Ptolemäus* in *Adv.haer.* als der bedeutendste *valentinianische* Lehrer erscheint, vgl. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*. Urkundlich dargestellt (Hildesheim 1966 = Leipzig 1884) 369-383; SAGNARD, *La Gnose Valentinienne et le témoignage de Saint Irénée* = *EPhM* 36 (Paris 1947) 358-386 und die Hinweise von SAGNARD in den Einzeldarstellungen des *valentinianischen* Systems (vgl. den Index Seite 621 zu »Marc le Mage«); LEISEGANG, *Die Gnosis* = KTA 32 (5.Aufl. Stuttgart 1985) 326-349; DORNSEIFF, *Das Alphabet in Mystik und Magie* = *Stoicheia* 7 (Leipzig-Berlin 1922) 126-133; SIMONETTI, *Testi Gnostici Cristiani* (Bari 1970) 219-224; CASADIO, *La visione in Marco il Mago e nella gnosi di tipo sethiano*, in: *Augustinianum* 29 (1989) 123-146; REILING, *Marcus Gnosticus and the New Testament*.

Ἀπὸ Τετράδος γὰρ προῆλθον οἱ Αἰῶνες. Ἦν δὲ ἐν τῇ Τετράδι Ἄνθρωπος καὶ Ἐκκλησία, Λόγος καὶ Ζωή. Ἀπὸ τούτων οὖν δυνάμεις, φησὶν, ἀπορρυεῖσαι ἐγενεσιούργησαν τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα Ἰησοῦν. Καὶ τοῦ μὲν Λόγου ἀναπεπληρωκέναι τὸν τόπον τὸν ἄγγελον Γαβριήλ, τῆς δὲ Ζωῆς τὸ ἅγιον Πνεῦμα, τοῦ δὲ Ἀνθρώπου τὴν τοῦ Ὑψίστου δύναμιν· τὸν δὲ τῆς Ἐκκλησίας τόπον ἡ Παρθένος ἐπέδειξεν. Οὕτως τε ὁ κατ' οἰκονομίαν διὰ τῆς Μαρίας γενεσιουργεῖται παρ' αὐτῷ ἄνθρωπος, ὃν ὁ Πατὴρ τῶν ὅλων διεληθόντα διὰ μήτρας ἐξελέξατο διὰ Λόγου εἰς ἐπίγνωσιν αὐτοῦ<sup>188</sup>.

### *Die Interpretation von Kaestli*

Nach Kaestli<sup>189</sup> hat man diesen Text als »témoignage capital« für die christologische Konzeption der *anatolischen* Schule der *Valentinianer* einzustufen<sup>190</sup>, in welcher *Jesus* als pneumatisches Wesen betrachtet wurde und nicht wie in der *italischen* Schule als ein psycho-pneumatisches Wesen<sup>191</sup>. Diese Auffassung findet darin eine Bestätigung, daß der irdische Erlöser, wie die *markosische* Interpretation der Verkündigungsszene (*Lk. 1, 26-38*) zeigt, tatsächlich ein *pneumatisches* Wesen darstellt: Denn Jesus wird von Kräften gebildet, die als Emanationen der pneumatischen Tetras bezeichnet werden und deshalb die gleiche Natur wie die pneumatische Tetras selbst besitzen. Allerdings impliziert nach Kästli die Beschreibung ihres Hervorgangs aus der Tetras (vgl. den Begriff ἀπορρεῖν) »eine gewisse Unvollkommenheit«<sup>192</sup> der pneumatischen Kräfte und damit des pneumatischen Erlösers selbst. Der pneumatische Erlöser bedarf deshalb noch der Formung durch die Gnosis und das heißt letztlich der Vereinigung mit dem pneumatischen Chri-

---

Eucharist and Prophecy, in: BAARDA/ KLIJN/ VAN UNNIK (Hgg.), *Miscellanea Neotestamentica* = *Supplements to Novum Testamentum* 47 (Leiden 1978) 161-179.

<sup>188</sup> *Iren., Adv.haer. I, 15, 3* (242, 410-420 R/D): »Aus der Vierheit gingen die Äonen hervor. In der Vierheit aber waren Anthropos und Ekklesia, Logos und Zoe. Von diesen flossen Kräfte ab, heißt es, die den auf der Erde erschienenen Jesus geschaffen haben. Die Stelle des Logos hat der Engel Gabriel eingenommen, die der Zoe das heilige Pneuma, die des Anthropos die Kraft des Höchsten; die Stelle der Ekklesia hat die Jungfrau angezeigt. Und so wurde nach ihm (Markus/ TL), dem Heilsplan entsprechend, der(jenige) Mensch geboren, den der Allvater durch den Logos zu seiner Erkenntnis erwählt hat, als er durch den Mutterschoß hindurchging« (vgl. die Übersetzung dieser im Deutschen kaum adäquat wiederzugebenden Konstruktion bei BROX, *Irenäus I* (FC 8/1) 245.

<sup>189</sup> KAESTLI, *Valentinianisme* 395-403.

<sup>190</sup> KAESTLI, *Valentinianisme* 395.

<sup>191</sup> Zur Konzeption der *italischen* Schule vgl. KAESTLI, *Valentinianisme* 391-394.

<sup>192</sup> KAESTLI, *Valentinianisme* 396.

stus. In diesem Zusammenhang stellt sich Kaestli die Frage, wie man den für die *markosische* Christologie so wichtigen Begriff *οικονομία* zu interpretieren habe<sup>193</sup>, da der Erlöser der *Markosier* keine *psychischen Substanzen* aufweist, die *Valentinianer* der *italischen* Schule aber mit *οικονομία* das Reich des *Demiurgen* bezeichnen, in dem sich der irdische Erlöser sein *psychisches* Wesen aneignet. Kaestli kommt zu folgendem Ergebnis:

»Chez Marc en effet, l'*οικονομία* ne désigne pas le règne du D<sup>é</sup>miurge, mais elle se rapporte à la volonté du Dieu suprême de détruire la mort et d'amener les hommes à la connaissance. Si Jésus est appelé >l'homme *κατ' οἰκονομίαν*< ou >l'homme *ἐκ τῆς οἰκονομίας*<, ce n'est pas parce que son corps psychique a été préparé avec un art indicible par le D<sup>é</sup>miurge, mais bien parce qu'il a été élu par le Père de toutes choses, qu'il a été constitué >conformément à sa volonté, à l'image de la Puissance d'en-haut<, qu'il a été établi >pour recevoir la ressemblance et la forme de l'Homme qui devait descendre sur lui<. L'homme qui naît à travers Marie est donc le pneumatique, l'élu par excellence, et sa destinée préfigure celle de l'ensemble des gnostiques«<sup>194</sup>.

Kaestli hat für diese Interpretation einen Text hinzugezogen, der dem oben zitierten Abschnitt von *Adv.haer.I,15,3* unmittelbar vorausgeht und damit als Einleitung aufgefaßt werden kann<sup>195</sup>:

Τεθελήκεναι γὰρ τὸν Πατέρα τῶν ὅλων λῦσαι τὴν ἄγνοιαν καὶ καθελεῖν τὸν θάνατον. Ἀγνοίας δὲ λύσις ἡ ἐπίγνωσις αὐτοῦ ἐγένετο. Καὶ διὰ τοῦτο ἐκλεχθῆναι κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ τὸν κατ' εἰκόνα τῆς ἄνω Δυνάμεως οἰκονομηθέντα Ἀνθρώπον<sup>196</sup>.

In diesem Text findet man in der Tat die Bestätigung, daß der Begriff *οικονομία* durch den Begriff *θέλημα* interpretiert werden kann und damit im Prinzip mit »Heilsplan« bzw. »Heilswille« zu übersetzen ist. Der *κατ' οἰκονομίαν* durch *Maria* (hindurch) geborene Mensch bzw. der nach dem Willen Gottes (*κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ*) »ökonomisierte« Mensch hat in diesem Kontext die Funktion, den Willen Gottes zu reali-

<sup>193</sup> Im Referat des *Irenäus* über die Christologie des Valentinianers *Markus* findet man eine erstaunliche Häufung von Begriffskombinationen vor, die in eindeutiger Weise den valentinianischen Erlöser als Repräsentanten der Ökonomie charakterisieren. Vgl. *Iren.*, *Adv.haer.I,15,3*: ὁ ἐκ τῆς οἰκονομίας Σωτὴρ (244,432 R/D) und τοῦ ἐκ τῆς οἰκονομίας ἀνθρώπου (244,434 R/D); *Iren.*, *Adv.haer.I,15,2*: τὸν ... οἰκονομηθέντα ἄνθρωπον (241,408-409 R/D); *Iren.*, *Adv.haer.I,15,3*: ὁ κατ' οἰκονομίαν ... ἄνθρωπος (242,417-418 R/D). Auffällig ist auch die häufige Verwendung des ἄνθρωπος-Titels. Vgl. dazu das Kapitel 8.

<sup>194</sup> KAESTLI, Valentinianisme 396-397.

<sup>195</sup> KAESTLI, Valentinianisme 396 mit Anm.29.

<sup>196</sup> *Iren.*, *Adv.haer.I,15,2* (241,405-409 R/D).



sieren, d.h. den Tod zu zerstören und die Unwissenheit durch die Erkenntnis des Vaters zu beseitigen. Hierzu wird er durch den Logos erwählt und durch die Vereinigung mit Christus befähigt<sup>197</sup>.

### *Zusammenfassende Interpretation*

Die Interpretation von Kaestli zeigt, daß sich die Christologie des *Markus* von der Christologie der sogenannten *italischen* Schule in einigen Punkten tatsächlich unterscheidet. Dies betrifft vor allem die Interpretation des Begriffs οἰκονομία und damit verbunden die Vorstellung vom irdischen Jesus als einem *pneumatischen* Wesen, das keine *psychischen* Komponenten enthält<sup>198</sup>.

Die Entstehung des auf der Erde erschienenen Jesus führt *Markus* auf dessen Bildung durch die aus Anthropos, Ekklesia, Logos und Zoe bestehende Tetras und deren Kräfte zurück. Was dem derart erzeugten Jesus, der beim Hindurchgang durch *Maria* vom Logos erwählt wird<sup>199</sup>, noch fehlt, ist eben gerade die Erkenntnis des *Allvaters*, die ihm

<sup>197</sup> Vgl. KAESTLI, Valentinianisme 397.

<sup>198</sup> Vgl. dagegen das *ptolemäische* System *Iren.*, *Adv.haer.* I,6,1 (91,599-92,606 R/D): Ὦν γάρ ἡμελλε σφάζειν, τὰς ἀπαρχὰς αὐτὸν εἰληφέναι φάσκουσιν, ἀπὸ μὲν τῆς Ἀχαμῶθ τὸ πνευματικόν, ἀπὸ δὲ τοῦ Δημιουργοῦ ἐνδεδύσθαι τὸν ψυχικὸν Χριστόν, ἀπὸ δὲ τῆς οἰκονομίας περιτεθεῖσθαι σῶμα, ψυχικὴν ἔχον οὐσίαν, κατεσκευασμένον δὲ ἀρρήτῳ τέχνῃ πρὸς τὸ καὶ ὁρατὸν καὶ ψηλαφητὸν καὶ παθητὸν γενέσθαι· καὶ ὑλικὸν δὲ οὐδ' ὅτι οὖν εἰληφέναι λέγουσιν αὐτόν. »Von dem, was er retten wollte, nahm er, sagen sie, die Erstlinge an: von der Achamoth das Pneumatische; vom Demiurgen wurde er mit dem psychischen Christos überkleidet, von der Oikonomia mit einem Leib umgeben, der psychische Substanz hatte, aber mit unsagbarer Kunst so zubereitet war, daß er sichtbar, betastbar und leidensfähig war. Materielles nahm er überhaupt nicht an, sagen sie« (Übers.: BROX, Irenäus I [FC 8/1] 163); und *Iren.*, *Adv.haer.* I,7,2 (104,702-105,708 R/D): Τὸν οὖν Κύριον ἡμῶν ἐκ τεσσάρων τούτων σύνθετον γεγονέναι φάσκουσιν, ἀποσφύζοντα τὸν τύπον τῆς ἀρχεγόνου καὶ πρώτης Τετρακτύος, ἐκ τε τοῦ πνευματικοῦ, ὃ ἦν ἀπὸ τῆς Ἀχαμῶθ, καὶ ἐκ τοῦ ψυχικοῦ, ὃ ἦν ἀπὸ τοῦ Δημιουργοῦ, καὶ ἐκ τῆς οἰκονομίας, ὃ ἦν κατεσκευασμένον ἀρρήτῳ τέχνῃ, καὶ ἐκ τοῦ Σωτῆρος, ὃ ἦν κατελθοῦσα εἰς αὐτὸν περιστερὰ. »Sie sagen, daß der Herr aus folgenden vier (Elementen) zusammengesetzt ist, wobei er den Typus der uranfänglichen und ersten Tetraktys einhielt: aus dem Pneumatischen, was von der Achamoth stammte; aus dem Psychischen, was vom Demiurgen stammte; von der Oikonomia, was mit unsagbarer Kunst zubereitet war; schließlich vom Soter, was als Taube auf ihn herabgekommen war« (Übers.: BROX, Irenäus I [FC 8/1] 171).

<sup>199</sup> Über eine Erwählung der *Maria*, von der VOORGANG (Die Passion Jesu und Christi in der Gnosis = EHS.T 432 [Frankfurt-Bern-New York 1991] 94) spricht, wird im Text nichts gesagt. Außerdem besteht nicht die erste Vierheit aus Anthropos, Ekklesia, Logos und Zoe (so VOORGANG, Passion 361 Anm.6), sondern die zweite; vgl. *Iren.*, *Adv.haer.* I,15,1 (233,349-235,361 R/D) und die folgende Anmerkung.

schließlich durch den herabsteigenden Christus vermittelt wird<sup>200</sup>. Durch die Vereinigung mit dem pneumatischen Christus während der Taufe am Jordan erfüllt sich der auf die οἰκονομία bezogene Wille (θέλημα) des Allvaters, der Jesus als »Auserwählten par excellence« dazu bestimmt hatte, die Unwissenheit zu vernichten und den Tod zu beseitigen. Diese Konzeption wird *Iren.*, *Adv.haer.I,15,2* klar formuliert, weshalb Kaestli vollkommen zu Recht den oben zitierten Text für seine Interpretation des markosischen οἰκονομία-Begriffs herangezogen hat. Allerdings muß man Kaestlis Auffassung über den im Schlußsatz von *Adv.haer.I,15,2* genannten κατ' εἰκόνα τῆς ἄνω δυνάμεως οἰκονομηθέντα Ἄνθρωπον korrigieren. Der Satz lautet vollständig: Καὶ διὰ τοῦτο ἐκλεχθῆναι τὸν κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ κατ' εἰκόνα τῆς ἄνω δυνάμεως οἰκονομηθέντα Ἄνθρωπον. Über den »Menschen«, der den markosischen Jesus repräsentiert, werden hier zwei wesentliche Aussagen getroffen: Zum *einen* wird gesagt, daß »der Mensch« nach dem Willen (κατὰ τὸ θέλημα) des Allvaters ökonomisiert, d.h. für die οἰκονομία prädisponiert wurde<sup>201</sup>, zum *anderen* wird durch κατ' εἰκόνα τῆς ἄνω δυνάμεως angegeben, nach welchem Modell »der Mensch« gestaltet wurde. Gegen Kaestli ist festzuhalten, daß mit der »Kraft in der Höhe« nicht der höchste Gott, also der Allvater, gemeint ist<sup>202</sup>, sondern der pneumatische Christus, der *Iren.*, *Adv.haer.I,15,3* (243,424 R/D) δύναμις genannt wird<sup>203</sup> und wenig später auch ἄνθρωπος (244,436

<sup>200</sup> Die von KAESTLI konstatierte Unvollkommenheit des pneumatischen Jesus ist m.E. nicht nur auf die Tatsache zurückzuführen, daß die Jesus bildenden Kräfte Emanationen der Tetras darstellen (vgl. KAESTLI, Valentinianisme 396), sondern vor allem darauf, daß diese Tetras nur die zweite Tetras repräsentiert. Insofern wird der Mensch aus der Ökonomie lediglich durch die zweite Tetras und die von dieser Tetras abfließenden Kräfte gebildet. Demnach besteht die Unvollkommenheit des pneumatischen Jesus darin, daß die erste Tetras, die durch die Äonen Ἄρρητος, Σιγή, Πατήρ und Ἀλήθεια gebildet wird, bei der Erzeugung Jesu nicht beteiligt war. Erst der auf Jesus herabsteigende Erlöser repräsentiert alle Äonen: vgl. *Adv.haer.I,15,3* (242,420-245,439 R/D).

<sup>201</sup> Vgl. die Übersetzung von BROX, Irenäus I (FC 8/1) 245, für die Wendung οἰκονομηθέντα Ἄνθρωπον: »Und darum wurde nach seinem Willen der Mensch erwählt, der nach dem Bild der Kraft in der Höhe für die Heilsordnung bestimmt war«. Ähnlich übersetzen ROUSSEAU/ DOUTRELEAU, Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre I (SC 264) 241: »l'homme disposé selon l'économie«.

<sup>202</sup> Vgl. KAESTLI, Valentinianisme 396-397 Anm.29.

<sup>203</sup> Es kann in diesem Zusammenhang nur kurz darauf verwiesen werden, daß die Charakterisierung des pneumatischen Christus als δύναμις der Charakterisierung des Gottessohnes *Ign.*, *Smyrn.I,1* vollkommen entspricht. *Ignatius* bezeichnet hier Jesus Christus als ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, βαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ. Dies ist wiederum mit der

R/D). Dies bedeutet, daß Jesus, der ἄνθρωπος aus der Ökonomie, das Abbild des pleromatischen ἄνθρωπος, nämlich Christus, repräsentiert, wie *Adv.haer.I,15,3* eindeutig zeigt:

Εἶναι οὖν τὸν Ἰησοῦν ὄνομα μὲν τοῦ ἐκ τῆς οἰκονομίας ἀνθρώπου λέγει, τεθεῖσθαι δὲ εἰς ἐξομοίωσιν καὶ μὶμνήσκωσιν τοῦ μέλλοντος εἰς αὐτὸν κατέρχεσθαι Ἀνθρώπου, ὃν χωρήσαντα ἐσχηκέναι αὐτόν κτλ.<sup>204</sup>.

### *Vergleich mit der ignatianischen Konzeption*

Es muß auffallen, daß das *markosische* Verständnis der οἰκονομία der Konzeption des *Ignatius* im *Epheserbrief* entspricht. Denn auch nach *Ignatius* repräsentiert der κατ' οἰκονομίαν θεοῦ geborene Erlöser den sich im göttlichen Heilsplan realisierenden Willen Gottes in idealer Weise. *Ignatius* wählt zwar hier den Begriff γνώμη (vgl. *Eph.3,2*) anstelle von θέλημα, um den Erlöser als Repräsentanten des göttlichen Willens erscheinen zu lassen, jedoch ist mit Brown festzuhalten, daß für *Ignatius* γνώμη und θέλημα austauschbare Begriffe sind<sup>205</sup>. Außerdem wird der entsprechend der Ökonomie Gottes geborene Erlöser sowohl von *Ignatius* als auch von *Markus* als Vermittler der Erkenntnis Gottes (ἐπίγνωσις bzw. γνῶσις<sup>206</sup>) und als Zerstörer der Unwissenheit (ἄγνοια) und des Todes (θάνατος) vorgestellt<sup>207</sup>. Damit besteht inhaltlich und terminologisch eine nahezu identische Auffassung von der οἰκονομία Gottes<sup>208</sup>.

---

Beschreibung des ökonomischen Jesus *Adv.haer.I,15,2* zu vergleichen, der κατὰ τὸ θέλημα erwählt und κατ' εἰκόνα τῆς ἅνδρα δυνάμεως gebildet wurde (241,408-409 R/D). Ist es nur ein Zufall, daß im Anschluß (wie *Smyrn.1,1*) die Taufe erwähnt wird, die nach *Markus* den κατ' εἰκόνα τῆς ἅνδρα δυνάμεως οἰκονομηθέντα Ἀνθρώπον zum wahren Erlöser werden läßt, der schließlich die ganze δύναμις in sich hat (vgl. *Adv.haer.I,15,3* [243,424-245,439 R/D])?

<sup>204</sup> *Iren., Adv.haer.I,15,3* (244,433-436 R/D).

<sup>205</sup> BROWN, *Authentic Writings* 28.

<sup>206</sup> Die Erkenntnis des All-Vaters (ἐπίγνωσις vgl. *Iren., Adv.haer.I,15,2* [241,407 R/D]; *I,15,3* [242,420 R/D]), die letztlich das Ziel der Offenbarung darstellt, wird durch den herabsteigenden Christus vermittelt und durch den erkennen den Jesus realisiert (vgl. *Iren., Adv.haer.I,15,3* [244,428-433 R/D]). Vgl. *Eph.17,2*: Διὰ τί δὲ οὐ πάντες φρόνιμοι γινόμεθα λαβόντες θεοῦ γνῶσιν, ὃ ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός.

<sup>207</sup> Vgl. *Adv.haer.I,15,2* (240,396-241,409 R/D); *I,15,3* (244,431-433 R/D) mit *Eph.19,3*. Zu diesen Texten vgl. den Kommentar im Kapitel 7.4.

<sup>208</sup> Der Begriff οἰκονομία selbst kommt »als soteriologischer und dynamischer Begriff« (SCHLIER, *Untersuchungen* 32-33, mit Belegstellen) im *Corpus Paulinum* und in den *Ignatianen* nur in den *Epheserbriefen* vor (*Eph.1,10*; *3,9*; *Ign., Eph.18,2*; *20,1*) und bei den *Apostolischen Vätern* nur einmal in Verbalform (*Diognet.9,1*). In

Die *ignatianische* Christologie erscheint freilich *Eph. 18,2* im Vergleich zur *markosischen* Christologie derart gegensätzlich, daß man eine direkte Bezugnahme des *Ignatius* auf die *valentinianische* bzw. noch spezieller auf die *markosische* Christologie annehmen muß. Dies gilt hauptsächlich für die Beschreibung des Geburtsvorgangs:

*Ignatius (Eph. 18,2)*

ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χρισ-  
τὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ'  
οἰκονομίαν θεοῦ κτλ.

*Markus (Iren., Adv. haer. I, 15,3)*

Οὕτως τε ὁ κατ' οἰκονομίαν διὰ  
τῆς Μαρίας γενεσιουργεῖται παρ'  
αὐτῷ ἄνθρωπος, ὃν ὁ Πατὴρ τῶν  
ὅλων διελθόντα διὰ μήτρας  
ἐξελέξατο διὰ Λόγου εἰς ἐπί-  
γνωσιν αὐτοῦ<sup>209</sup>.

Die unterschiedlichen Meinungen über den κατ' οἰκονομίαν erzeugten Erlöser könnten nicht extremer ausfallen. Während *Ignatius* durch den Zusatz ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν »Gott« als Subjekt der Menschwerdung erscheinen läßt, betont *Markus*, daß es der »Mensch« (ἄνθρωπος) gewesen sei, der sich dem Geburtsvorgang unterzogen habe. Während *Ignatius* durch die *kleinasiatische* Formel Ἰησοῦς ὁ Χριστός ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας die heilsgeschichtliche Bedeutung der Schwangerschaft *Mariens* für die Geburt des gottmenschlichen Erlösers Ἰησοῦς ὁ Χριστός unterstreicht, bestreitet *Markus*, daß *Maria* auch nur irgendeine Bedeutung für »den auf der Erde erschienen Jesus« (τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα Ἰησοῦν) gehabt habe, indem er durch die beiden Formulierungen διὰ τῆς Μαρίας γενεσιουργεῖται und διελθόντα διὰ μήτρας die typisch *valentinianische*

---

Bezug auf die Jungfrauengeburt findet er sich relativ häufig bei *Justin*. Vgl. *Just., Dial. 120,1*: Οὐκέτι τοῦτο τῷ Ἡσαῦ οὐδὲ τῷ Ρουβὶμ λέγει οὐδὲ ἄλλω τινί, ἀλλ' ἐκείνοις (Isaak und Jakob/ TL) ἐξ ὧν ἔμελλεν ἔσεσθαι κατὰ τὴν οἰκονομίαν τὴν διὰ τῆς παρθένου Μαρίας ὁ Χριστός (276,4-6 MARCOVICH/ 238 GOODSPEED) und *Just., Dial. 45,4*: ... σωθήσονται σὺν τοῖς ἐπιγνοῦσι τὸν Χριστὸν τοῦτον τοῦ θεοῦ υἱόν, ὃς καὶ πρὸ ἐωσφόρου καὶ σελήνης ἦν, καὶ διὰ τῆς παρθένου ταύτης τῆς ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ Δαυὶδ γεννηθῆναι σαρκοποιηθεὶς ὑπέμεινεν, ἵνα διὰ τῆς οἰκονομίας ταύτης ὁ πονηρευσάμενος τὴν ἀρχὴν ὄψις καὶ οἱ ἐξομοιωθέντες αὐτῷ ἄγγελοι καταλυθῶσι, καὶ ὁ θάνατος καταφρονηθῇ κτλ. (144,21-26 MARCOVICH/ 142 GOODSPEED). Der Heilsplan bestimmt bei *Justin* schon das Verhalten der Patriarchen und wird durch das Kommen und Leiden Christi vollendet. Vgl. *Dial. 30,3*; *31,1*; *67,6*; *87,4*; *103,3*; *134,2*; *141,4*. Vgl. zum Thema DUCHATELEZ, La notion d'économie et ses richesses théologiques, in: NRTTh 102 (1970) 267-292 mit der »Bibliographie générale et spécial sur l'économie« auf Seite 268 Anm.3.

<sup>209</sup> *Iren., Adv. haer. I, 15,3* (242,417-420).

Auffassung bekräftigt, daß Jesus *durch Maria* hindurchgegangen sei, ohne etwas von ihr angenommen zu haben<sup>210</sup>. Diese *valentinianische* Vorstellung vom Hindurchgang des Erlösers durch *Maria* kommentiert *Irenäus* an zwei Stellen durch den Zusatz καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλῆνος<sup>211</sup>, »wohl um den Vorgang drastisch und anschaulich zu beschreiben«<sup>212</sup>. Gemeint ist letztlich, daß der *valentinianische* Jesus, der seinen *Körper* ja bereits mitbringt, durch *Maria* (διὰ τῆς Μαρίας) bzw. durch den Mutterschoß (διὰ μήτρας) hindurchgegangen ist, ohne während der Zeit der Schwangerschaft tatsächlich in ihr (ἐν μήτρᾳ) gewesen zu sein und aus ihr (vgl. Eph. 7,2 ἐκ Μαρίας) etwas angenommen zu haben<sup>213</sup>. Mit der Formel Ἰησοῦς ὁ Χριστός (ὅς) ἐκνοφορήθη ὑπὸ Μαρίας verteidigt dagegen *Ignatius* den Glauben der Großkirche, daß der gottmenschliche Erlöser ἐν μήτρᾳ als κύος von *Maria* getragen wurde, woraus die Annahme der menschlichen σάρξ unmittelbar folgt<sup>214</sup>.

<sup>210</sup> Vgl. die polemische Frage des *Irenäus* (*Adv.haer.III,22,2* [434,29-30 R/D]): »Quid enim in eam descendebat, si nihil incipiebat sumere ab ea?«.

<sup>211</sup> *Iren.*, *Adv.haer.I,7,2* (103,698 R/D) und *Iren.*, *Adv.haer.III,11,3* (146,67-68 R/D).

<sup>212</sup> BROX, *Irenäus III* (FC 8/3) 184 Anm.2.

<sup>213</sup> Die beiden Präpositionen διὰ und ἐκ sind deshalb auch in den Handbüchern der Häresiologen immer wieder als *die* charakteristischen Unterscheidungsmerkmale zwischen der *großkirchlichen* und der *valentinianischen* Christologie bezeichnet worden, weshalb auch *Tertullian* den *klassischen* Satz geprägt hat, der Christus der *Valentinianer* »beruhe auf Fragen der Präpositionen«, wobei er noch hinzufügte: »id est per virginem, non ex virgine editum, quia delatus in virginem transmeatorio potius quam generatorio more processerit, per ipsam, non ex ipsa, non matrem eam sed viam passus (*Tert.*, *Adv.Val.27,1* [772,10-16 KROYMANN/ 134,7-136,11 FREDOUILLE]). Vgl. dazu die Zusammenstellung der Texte bei TARDIEU, *Comme a travers un tuyau. Quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair céleste du Christ*, in: BARC (Hg.), *Colloque International sur les textes de Nag Hammadi* = BCNH. Séction Etudes 1 (Québec-Louvain 1981) 151-177.

<sup>214</sup> *Irenäus* faßt bekanntlich *Dem.99-100* die Hauptirrtümer der Häretiker in 3 Punkten zusammen. Der zweite Anklagepunkt betrifft die Irrlehre in Bezug auf die Ökonomie der Fleischwerdung des Gottessohnes. *Iren.*, *Dem.99*: »Andere wieder verachten die Herabkunft des Sohnes Gottes und die Heilsordnung seiner Fleischwerdung, von der die Apostel verkündigt und die Propheten vorhergesagt haben, daß damit die Vollendung unseres Menschseins stattfinden sollte« (Übers.: BROX, *Irenäus I* [FC 8/1] 96). Den »vollkommenen Menschen« Christus kennt *Ignatius* natürlich auch (*Smyrn.4,2*); vgl. dazu zuletzt BERGAMELLI, *Cristo »l'uomo nuovo« e »l'uomo perfetto« in Ignazio di Antiochia* (Smirnesi 3,1-3), in: *StPatr XXVI* (Leuven 1993) 109-112.

*Vorläufiges Ergebnis des Kommentars zur Glaubensformel Eph. 18,2  
(1. Teil)*

Der erste Teil der Glaubensformel *Eph. 18,2* (Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ) ist von *Ignatius* unter Verwendung einer *kleinasiatischen* Formel (Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς [ὁς] ἐκκυφορήθη ὑπὸ Μαρίας) konzipiert worden. Insgesamt trägt die *ignatianische* Formel einen *antivalentinianischen* Charakter. Die *valentinianische* Trennung des Erlösers in einen *pleromatischen Christus* und einen *ökonomischen Jesus* wird durch die Identitätsformel ὁ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς definitiv ausgeschlossen. Weiterhin wird durch den Glaubenssatz »Jesus der Christus wurde von *Maria* als Leibesfrucht getragen« die *valentinianische* Vorstellung von der Geburt des Erlösers (d.h. des *ökonomischen Jesus*) durch *Maria* (hindurch) wirksam bekämpft. Durch diese Entgegensetzungen wird in der *ignatianischen* Formel der Begriff οἰκονομία eindeutig bestimmt und gegen Fehlinterpretationen geschützt<sup>215</sup>.

*5.4.2. Kommentar (2. Teil): Fleisch und Geist*

ἐκ σπέρματος μὲν Δαβὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου

*(1) Der ignatianische Charakter*

Das von Paulsen als Traditionsstück ausgesonderte Gegensatzpaar ἐκ σπέρματος μὲν Δαβὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου betont im Kontext der Glaubensformel die menschliche und die göttliche Herkunft des Erlösers, wodurch letztlich auch die geistige und fleischliche Existenzweise Jesu Christi begründet wird. Möglicherweise hat sich *Ignatius* an dieser Stelle tatsächlich mit einer traditionellen Formulierung zufrieden gegeben, nachdem er ja schon *Eph. 7,2* mit aller Deutlichkeit die paradoxe,

<sup>215</sup> Dieses Ergebnis entspricht im wesentlichen der Auffassung von MEINHOLD, Christologie und Jungfrauengeburt bei Ignatius von Antiochien, in: DERS., Studien zu Ignatius von Antiochien (Wiesbaden 1979) 54: »So gewiß es sich bei der Jungfrauengeburt um von Ignatius verarbeitetes traditionelles Gut handelt, so darf man doch nicht urteilen, daß dieser Traditionsstoff nur von ihm »mitgeschleppt« sei und nicht zu seiner eigentlichen Anschauung von dem mythischen Erlösergott stimme (gegen SCHLIER, Untersuchungen 44/ TL). Vielmehr zeigt sich gerade in der pointierten Aufnahme dieses Stoffes der Gegensatz gegen die Mythisierung der historischen Jesusgestalt und gegen die Trennung des der oberen Welt entstammenden Christus von dem Menschen Jesus in dem Doketismus«. MEINHOLD bezieht sich dann auch im folgenden Satz auf *Eph. 18,2*.

gottmenschliche Einheit des Erlösers in verschiedenen antithetischen Aussagen beschrieben hatte. Jedenfalls entspricht ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου (Eph.18,2) grundsätzlich dem Gegensatzpaar ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ aus der Glaubensformel Eph.7,2. Diese Herkunftsbestimmungen<sup>216</sup> sollen zeigen, daß Jesus Christus aufgrund seiner gottmenschlichen Herkunft eine pneumatische und eine sarkische Existenzweise besitzt (vgl. Eph.7,2 das Gegensatzpaar σαρκικός τε καὶ πνευματικός), weshalb er dann auch konsequenterweise Eph.20,2 als Menschensohn und Gottessohn<sup>217</sup> tituiert wird. Diese »Pneuma-Sarx-Christologie« findet sich in den *Ignatianen* in den unterschiedlichsten Formulierungen auch an anderen Stellen, ist also charakteristisch für die Christologie der *Ignatianen*<sup>218</sup>. Eine ausführliche Besprechung dieser christologischen Vorstellung ist hier nicht zu leisten. Für die Interpretation der Glaubensformel von Eph.18,2 ist es lediglich wichtig, festzuhalten, daß *Ignatius* durch die Formulierung ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου die fleischlich-geistige Herkunft des Erlösers angibt. Dies gilt es zu berücksichtigen, wenn im *Sternhymnus* vom Erscheinen des neuen Sterns die Rede sein wird.

## (2) Der traditionsgeschichtliche Charakter

Traditionsgeschichtlich geht die Aussage über die Abstammung des Erlösers »aus dem Samen Davids« auf Röm.1,3 zurück<sup>219</sup>, wobei die Formel ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου entweder eine Kombination von Röm.1,3 mit Lk.1,35<sup>220</sup> oder, was m.E. wahrscheinlicher ist, eine Kombination von Röm.1,3 mit Mt.1,20 darstellt, zumal

<sup>216</sup> Zur Herkunftsbestimmung »aus dem Samen Davids« bzw. »aus dem Geschlecht Davids« vgl. auch den Anfang der Glaubensformel Trall.9,1: Κωφώθητε οὖν, ὅταν ὡμῖν χωρὶς Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλῇ τις, τοῦ ἐκ γένους Δαυίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη; sowie Eph.20,2; Smyrn.1,1; Rom.7,3.

<sup>217</sup> Der Titel »Gottessohn« schließt in den *Ignatianen* keineswegs die präexistente Zeugung durch den Vater mit ein, sondern bezieht sich im Rahmen der *monarchianischen* Theologie des *Ignatius* auf die irdische Geburt, durch welche die Differenzierung in Vater und Sohn erst bewirkt wird; vgl. dazu HÜBNER, Die *Ignatianen* und Noët von Smyrna (M) 52.

<sup>218</sup> Vgl. dazu MARTIN, El Espíritu Santo 67-142; LONA, Sprachgebrauch 383-408.

<sup>219</sup> Vgl. LONA, Sprachgebrauch 385-386.

<sup>220</sup> So GRILLMEIER, Jesus der Christus 82 Anm. 257, und CANTALAMESSA, La primitiva esegesi 69-80. MARTIN, El Espíritu Santo 93, hat die Formulierung Eph.18,2 auf die »Linie von Lk.1,35« zurückgeführt, indem er etwas vorschnell die Begriffe δύναμις und θέλημα aus der Glaubensformel Smyrn.1,1 mit dem »heiligen Geist« (Eph.18,2) identifiziert hat. Vgl. auch BERGAMELLI, La verginità di Maria nelle lettere di Ignazio di Antiochia, in: Salesianum 50 (1988) 312 mit Anm.22.

*Mt. 1, 20* wörtlich ἐκ πνεύματος ἁγίου vorzufinden ist<sup>221</sup>. Da der traditionsgeschichtliche Befund, anders als im ersten Teil der Formel, eindeutig auf *ntl. Texte* verweist, also auch eine *direkte* Bezugnahme der *ignatianischen* bzw. der *vorignatianischen* Formel auf diese Texte möglich erscheint, kann darauf verzichtet werden, die Formel in anderen *Traditionszusammenhängen* des 2. Jhs. nachzuweisen. Dies kann um so mehr geschehen, als Bezugnahmen auf *Röm. 1, 3*, *Lk. 1, 35* und *Mt. 1, 20* relativ häufig sind und deshalb letztlich keine exakten Ergebnisse für die traditionsgeschichtliche Einordnung der Formel erwartet werden können. Der Sinngehalt der Formel ist ohnehin völlig klar.

### (3) Der religionsgeschichtliche Charakter

Der religionsgeschichtliche Charakter der doppelten Herkunftsangabe ἐκ σπέρματος μὲν Δαυὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου erschließt sich erst vollständig durch den dritten Teil des Kommentars zu *Eph. 18, 2*, weshalb an dieser Stelle auf den religionsgeschichtlichen Kommentar im folgenden Abschnitt verwiesen werden muß.

#### 5.4.3. Kommentar (3. Teil): Geburt, Taufe, Leiden

ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθάριση.

### (1) Der ignatianische Charakter

Die Glaubensformel *Eph. 18, 2* erwähnt nun noch im Relativsatz die Geburt und die Taufe des Erlösers als heilsgeschichtliche Daten. Der Taufe wird in diesem Zusammenhang eine besondere Aufmerksamkeit zuteil, da diese durch den ἵνα-Satz kommentiert und soteriologisch gedeutet wird.

<sup>221</sup> Vgl. die Rede des Engels in Josefs Traum: Ἰωσήφ υἱὸς Δαυὶδ, μὴ φοβηθῆς παραλαβεῖν Μαρίαν τὴν γυναῖκά σου· τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἔστιν ἁγίου, und dazu den Kommentar von GNILKA, Das Matthäusevangelium 18: »Aus heiligem Geist gezeugt präzisiert 1, 16b, wo alles noch rätselvoll bleibt. Die griechische Formulierung (ἐκ) bezieht sich auf den Zeugungsvorgang und ist im Vergleich mit Lk 1, 35 insofern ungeschützt, als sie an einen übernatürlichen Samen denken lassen könnte, der sich substanzhaft mit der Frau verbindet. Ihr Sinn ist: das Kind stammt aus heiligem Geist und aus Maria«. Dieser Kommentar veranschaulicht vortrefflich das *Prinzip* der *ignatianischen* Formel ἐκ σπέρματος μὲν Δαυὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου. Vgl. auch die Materialsammlung von HARNACK im Anhang zu HAHN/ HAHN, Bibliothek 374-375.



Der Begriff πάθος, den *Ignatius* in der Auseinandersetzung mit den Doketisten mehrfach gebraucht<sup>222</sup>, ist eindeutig auf die Redaktion des *Ignatius* zurückzuführen (vgl. schon das Kapitel 5.4.1). In diesem *häresiologischen* Kontext ist auch die Einfügung des Begriffs in den ἵνα-Satz Eph.18,2 zu sehen, die dem von Paulsen als Traditionsstück ausgewiesenen Text<sup>223</sup> eine eigentümliche Färbung gibt, da die Taufe Christi als eine Art *martyriologisches Reinigungsritual* interpretiert wird<sup>224</sup>.

Läßt sich nun die Formel ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθάρισι überhaupt im Kontext der *Ignatianen* untersuchen, also *Ignatius* »aus sich selbst« interpretieren, wie dies Bommès methodisch forderte<sup>225</sup>? Im Prinzip gibt es nur zwei Ansatzpunkte innerhalb der *Ignatianen*:

- (1) Zum einen ist der Text von Eph.17,1 zu berücksichtigen, weil hier ebenfalls durch einen ἵνα-Satz die heilsgeschichtliche Bedeutung einer rituellen Handlung, nämlich der *Salbung des Herrn*, problematisiert wird. Wie schon gezeigt wurde, bilden die Ausführungen über die Salbung (Eph.17,1), die Taufe (Eph.18,2) und die Eucharistie (Eph.20,2) eine Art sakramentologischen Leitfaden der Texteinheit Eph.16-20, wodurch der Zusammenhang der beiden ἵνα-Sätze noch deutlicher hervortritt.
- (2) Zum anderen muß die Glaubensformel Smyrn.1,1 berücksichtigt werden, weil dies die einzige Stelle ist, an der *Ignatius* nochmals von der Geburt *und* der Taufe des Erlösers spricht<sup>226</sup>. Wiederum wird durch einen ἵνα-Satz die heilsgeschichtliche Bedeutung der Taufe erläutert, wiederum geschieht dies innerhalb einer Glaubensformel.

<sup>222</sup> Vgl. Eph.inscr.; 18,2; 20,1; Magn.5,2; 11,1; Trall.inscr.; 11,2; Rom.6,3; Philad.inscr.; 3,3; 9,2; Smyrn.1,2; 5,3; 7,2; 12,2. Zum Begriff und dessen Bedeutung in den *Ignatianen* vgl. BOMMES, Weizen Gottes 51-120; SCHOEDEL, Briefe 68-69; PAULSEN, Studien 181; SCHLIER, Untersuchungen 70-72.102-110.

<sup>223</sup> Vgl. PAULSEN, Studien 52, mit den Anmerkungen 131 und 132.

<sup>224</sup> Das Motiv selbst begegnet in abgewandelter Form nochmals Rom.4,1, wo *Ignatius* sein eigenes Leiden in der Arena als »Reinigungsritual« stilisiert: Στρός εἰμι θεοῦ καὶ δι' ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὐρεθῶ τοῦ Χριστοῦ.

<sup>225</sup> BOMMES, Weizen Gottes 21.

<sup>226</sup> Die Taufe als *Sakrament* der Gemeinde wird noch Polyc.6,2 und Smyrn.8,2 erwähnt; vgl. dazu BENOIT, Le baptême chrétien au second siècle = EHPHr 43 (Paris 1953) 71-80. Nach BENOIT, Le baptême 72, dürfte das ausdrückliche Verbot, die Gläubigen ohne die Anwesenheit eines Bischofs zu taufen (Smyrn.8,2), darauf hinweisen, daß die Häretiker ebenfalls ein Taufritual praktiziert haben. Vgl. dazu die Interpretation von Eph.20 im Kapitel 8.

### *Der ἵνα-Satz von Eph. 17,1*

Vergleicht man nun *Eph. 17,1* mit der entsprechenden Stelle *Eph. 18,2*, dann kann man feststellen, daß weder der Salbung noch der Taufe irgendeine *direkte* christologische Bedeutung zugeschrieben wird:

Διὰ τοῦτο μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος, ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν (*Eph. 17,1*).

Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ..., ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθάρσῃ (*Eph. 18,2*).

Die Salbung und die Taufe Christi erscheinen als rituelle Symbolhandlungen, die ausschließlich durch das Leiden (am Kreuz) eine Sinnbestimmung erhalten. Christologisch bedeutsam sind diese Ereignisse nur insofern als sie auf das Leiden Christi verweisen<sup>227</sup>.

### *Die Glaubensformel mit dem ἵνα-Satz Smyrn. 1,1*

Der Aufbau von *Smyrn. 1,1* entspricht zwar (mit der Erwähnung der Geburt *und* der Taufe) der Formel von *Eph. 18,2*, jedoch bietet der ἵνα-Satz *Smyrn. 1,1* eine andere Erklärung für die Taufe Christi:

Ἐνόησα γὰρ ὑμᾶς ... πεπληροφορημένους εἰς τὸν κύριον ἡμῶν, ..., γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ.

Mit dieser relativ dogmatischen Begründung aus *Mt. 3,15*<sup>228</sup> wird der Taufe wiederum keine unmittelbare Bedeutung, sondern gewissermaßen nur die Qualität einer *Pflichtübung*<sup>229</sup> zugestanden.

<sup>227</sup> Vgl. die Interpretation von BERTRAND, der man allerdings nicht uneingeschränkt zustimmen kann: »Le tour syntaxique est identique, la démarche logique équivalente: il s'agit dans les deux cas d'éliminer un épisode historique de la vie de Jésus en l'alignant par une exégèse typologique sur un fait théologique fondamental de la redemption« (BERTRAND, *Le baptême de Jésus. Histoire de l'exégèse aux deux premiers siècles* = BGBE 14 [Tübingen 1973] 30). Durch die *ignatianische* Interpretation wird ja gerade die Historizität der Ereignisse und deren soteriologische Relevanz bestätigt. Lediglich der Bedeutungsgehalt der Ereignisse wird neu bewertet, aber eben wiederum durch die ausschließliche Konzentration auf ein historisches Ereignis, nämlich die Kreuzigung.

<sup>228</sup> Vgl. dazu SCHOEDEL, Briefe 347-348.

<sup>229</sup> Vgl. die interessante Interpretation von CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel 1958) 61-62, der schon *Mt. 3,15* den Sinn von *Eph. 18,2* unterlegt.

### Bewertung

Alle drei ἵνα-Sätze (Eph. 17,1; 18,2; Smyrn. 1,1) verfolgen ein apologetisches Interesse<sup>230</sup>, das durch die Absicht motiviert ist, die heilsgeschichtliche Bedeutung der Taufe bzw. der Salbung des Erlösers ausschließlich soteriologisch zu beschreiben, um christologische Implikationen zu vermeiden<sup>231</sup>. Dies entspricht insofern der *ignatianischen* Christologie, als mit der Geburt aus *Maria* die gottmenschliche Einheit des Erlösers bereits vollständig etabliert ist<sup>232</sup>, also nicht erst durch die Salbung zum Messias, bzw. die Herabkunft des Geistes während der Taufe herbeigeführt werden muß<sup>233</sup>. Nun stellt sich die Frage, ob die drei ἵνα-Sätze tatsächlich als *traditionsgeschichtliche* Elemente oder eben doch als *ignatianische* Interpretamente zu behandeln sind. Der ἵνα-

<sup>230</sup> Vgl. auch SCHOEDEL, Briefe 348 zu *Smyrn. 1,1*.

<sup>231</sup> Ein ähnlich geartetes Interesse verfolgt auch *Just.*, *Dial.* 88,2-8; vgl. vor allem *Dial.* 88,4: Καὶ οὐχ ὥς ἐνδεᾶ αὐτὸν τοῦ βαπτισθῆναι ἢ τοῦ ἐπελθόντος ἐν εἵδει περιστερᾶς πνεύματος οἶδαμεν αὐτὸν ἐληλυθῆναι ἐπὶ τὸν ποταμόν, ὥσπερ οὐδὲ τὸ γεννηθῆναι αὐτὸν καὶ σταυρωθῆναι ὥς ἐνδεῆς τούτων ὑπέμεινεν, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ γένους τοῦ τῶν ἀνθρώπων, ὃ ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ ὑπὸ θάνατον κατὰ πλάνην τὴν τοῦ ὄψεως ἐπεπτώκει, παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἐκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου (223,17-22 MARCOVICH/ 206 GOODSPEED). Einziger Zweck der Taufe ist dann auch nach *Justin Dial.* 88,8 die Bekanntgabe der Geburt Christi durch den Vater: καὶ τὸ πνεῦμα οὖν τὸ ἅγιον διὰ τοὺς ἀνθρώπους, ὡς προέφη, ἐν εἵδει περιστερᾶς ἐπέπη αὐτῷ, καὶ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν ἤμα ἐληλύθει, ἥτις καὶ διὰ Δαυὶδ λεγομένη, ὡς ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ λέγοντος ὅπερ αὐτῷ ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἔμελλε λῆγεσθαι: Υἱός μου εἰ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε· τότε γένεσιν αὐτοῦ λέγων γίνεσθαι, ἐξ ὅτου τοῖς ἀνθρώποις ἡ γνώσις αὐτοῦ ἔμελλε γίνεσθαι (224,42-47 MARCOVICH/ 203 GOODSPEED).

<sup>232</sup> Daß bei *Ignatius* nicht die Taufe, sondern die Geburt den Geist vermittelt, hat schon MEINHOLD, Jungfrauengeburt 54, notiert, der die gnostische Tauftheologie als religionsgeschichtlichen Hintergrund voraussetzt: »Nach gnostischer Lehre hat sich das himmlische Geistwesen Christus in der Taufe mit dem Menschen Jesus verbunden, sich aber von ihm, sei es im Leiden, sei es vor dem Kreuzestod wieder getrennt ... Das entspricht nicht der Meinung des Ignatius, und die Taufe Jesu spielt bei ihm eine für Jesus selbst nebensächliche Rolle. Nach des Ignatius' Ansicht dagegen ist Christus in der jungfräulichen Mutter durch den Geist gezeugt«.

<sup>233</sup> Zur traditionellen Deutung der Taufe Jesu und den verschiedenen tauftheologischen Entwürfen der ersten zwei Jahrhunderte vgl. die Monographien von LAMPE, *The Seal of the Spirit. A Study in the Doctrin of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers* (2. Aufl. London 1967), vor allem die Seiten 97-148; BENOIT, *Le baptême chrétien au second siècle* = EHPHr 43 (Paris 1953); BERTRAND, *Le baptême de Jésus. Histoire de l'exégèse aux deux premiers siècles* = BGBE 14 (Tübingen 1973); SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du IIe au VIe s. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins* (Spoleto 1988) 35-104, und zuletzt BENOIT/ MUNIER (Hgg.), *Die Taufe in der Alten Kirche (1.-3. Jahrhundert)* = *Traditio Christiana* 9 (Bern-Berlin-Frankfurt 1994) XLXXVIII mit den Literaturangaben auf den Seiten LXXIX-XCVII.

Satz *Smyrn.1,1* dürfte, darin ist Schoedel zuzustimmen, »von Ignatius innerhalb einer kerygmatischen Formel übernommen« worden sein<sup>234</sup>. Die eigenwilligen Formulierungen der beiden ἵνα-Sätze *Eph.17,1* und *Eph.18,2* erwecken allerdings keinen sonderlich traditionellen Eindruck. Außerdem ist die Verbindung der Geburt Jesu mit der Taufe innerhalb einer Glaubensformel keineswegs so selbstverständlich, daß man sofort an einen traditionsgeschichtlichen Zusammenhang denken müßte. Im folgenden Abschnitt wird deshalb die Frage untersucht, ob das von Paulsen ausgewiesene Traditionsstück ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τὸ ὕδωρ καθάρσῃ tatsächlich in großkirchlichen Traditionen des 2.Jhs. nachgewiesen werden kann.

## (2) Der traditionsgeschichtliche Charakter

Der traditionsgeschichtliche Charakter des Relativsatzes ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, κτλ. ist allein schon deshalb nicht ganz einfach zu bestimmen, weil die Taufe Jesu, wie schon Schoedel bemerkt hat, »für gewöhnlich in Bekenntnismaterial nicht erwähnt« wird<sup>235</sup>. Im »Bekenntnismaterial« des zweiten Jahrhunderts wird die Taufe des Erlösers meines Wissens nur in dem »hymnusartigen Credo«<sup>236</sup> der *pseudocyprianischen* Schrift *Adversus Iudaeos* und in zwei Fragmenten, die *Melito* zugeschrieben werden (*Frqm.15* / *New Fragment II*<sup>237</sup>), erwähnt<sup>238</sup>. *Adversus Iudaeos* 60 findet man folgende Aussagenreihe über Christus:

»Hic est qui ab initio figuratus est et a prophetis honoratus est et in uisceribus corporatus et Iordane tinctus et a populo contemptus et in ligno suspensus et in terra sepultus«<sup>239</sup>.

<sup>234</sup> SCHOEDEL, Briefe 348.

<sup>235</sup> SCHOEDEL, Briefe 155, erwähnt dies *en passant* ohne anzugeben, in welchen Glaubensformeln die Taufe tatsächlich vorkommt.

<sup>236</sup> VAN DAMME, Pseudo-Cyprian, *Adversus Iudaeos*. Gegen die Judenchristen. Die älteste lateinische Predigt = *Paradosis XXII* (Fribourg 1969) 163.

<sup>237</sup> Zur Authentizität der Fragmente vgl. HALL, Melito (OECT) XXXVII-XXXVIII (*Frqm.15*) und XXXIX (*New Fragment II*).

<sup>238</sup> Vgl. dazu MCDONNELL, Jesus' Baptism in the Jordan, in: ThSt 56 (1995) 209-236, der auf Seite 210 Ignatius und Melito erwähnt.

<sup>239</sup> *Adv.Iud.60* (129 VAN DAMME). Das im Kommentar zur Stelle von VAN DAMME erwähnte *Irenäus-Fragment* (*Iren., frgm.arm.31* [436 HARVEY]) enthält zwar tatsächlich eine Passage, die in der lateinischen Übersetzung wie folgt lautet: »de virgine incarnatus; in Bethlehem natus; ab Johanne susceptus, et in Jordane baptizatus«, jedoch ist diese Passage nach HARVEY Teil einer Interpolation. HARVEY begründet seine These überzeugend durch den Vergleich mit einer syrischen Parallelübersetzung.

In dieser *lateinischen* Predigt aus dem letzten Drittel des 2.Jhs.<sup>240</sup>, die zahlreiche Parallelen zu *kleinasiatischen* Traditionen aufweist<sup>241</sup>, findet sich allerdings im Gegensatz zu den beiden *ignatianischen* Stellen keine Interpretation der Taufe Jesu, geschweige denn ein erklärender ἵνα-Satz. Dies trifft auch für die beiden *Melito-Fragmente* zu, in denen die Taufe Christi nur deshalb erwähnt wird, weil sie in der Aufzählung biographischer Details über das Leben des Erlösers nicht fehlen durfte<sup>242</sup>.

Von diesen Ausnahmen einmal abgesehen, wird in keiner *vergleichbaren* Glaubensformel bzw. Glaubensregel des 2.Jhs. die Taufe Jesu erwähnt<sup>243</sup>. Damit darf man festhalten, daß die Thematisierung der Taufe Jesu innerhalb einer Glaubensformel nicht nur »ungewöhnlich« erscheint, sondern *die große Ausnahme* darstellt.

Insgesamt gibt es in der Großkirche vor dem Ende des 2.Jhs. weder einen Hinweis auf die *Formel* ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τὸ ὕδωρ καθάρῃ, noch einen Hinweis auf das *Motiv* von der Reinigung des Taufwassers durch Jesus Christus. Die von Schoedel im Kommentar zur Stelle genannten Texte dokumentieren allesamt ein fortgeschrittenes Stadium der traditionsgeschichtlichen Entwicklung, können also für den traditionsgeschichtlichen Nachweis der *ignatianischen* Stelle nur sehr eingeschränkt herangezogen werden<sup>244</sup>. Dies gilt auch für die einzige Parallele, die wenigstens annähernd den Sinn der *ignatianischen* Formel wiedergibt: καὶ διὰ τοῦτο ὁ σωτὴρ ἐβαπτίσατο ..., ἵνα τοῖς ἀναγεννωμένοις τὸ πᾶν ὕδωρ ἀγιάσῃ (*Clem.Alex., Ecl.proph.7,1*)<sup>245</sup>. Letztlich muß also die Auffassung definitiv bestritten werden, daß die

<sup>240</sup> Vgl. VAN DAMME, Pseudo-Cyprian 87-89.

<sup>241</sup> VAN DAMME, Pseudo-Cyprian 50-63.78, verweist auf zahlreiche Parallelen zur *Passahomilie* des Melito. Bezeichnenderweise fehlt in den beiden engsten Parallelen zu *Adv.Iud.60* (Melito, *De pascha* 69-70 und 104) das Glied »et Iordane tinctus« (vgl. VAN DAMME, Pseudo-Cyprian 56).

<sup>242</sup> Vgl. *New Fragment II* (87,47-88,57 HALL): »Why did it concern God, descent to earth, and conception in the body from a virgin, and wrapping in bandages, and laying in a manger, and sucking milk in a mother's bosom, and baptism in Jordan by John, and mockery on the wood of the cross, and burial in earth, and resurrection from the dead on the third day, and the building of the churches?« Noch ausführlicher schildert das *Fragment 15* die heilsgeschichtlichen Ereignisse (83,28-84,57 HALL).

<sup>243</sup> Vgl. beispielsweise die Glaubensformeln *3Kor.3,4-18*; *Act.Pl.8,15-19*; *Ep.Apost.3(14)*; *Just., 1Apol.13*; *Dial.85,2*; *Iren., Adv.haer.I,10,1*; *III,4,2*; *Tert., Adv.Prax.2*; *De praescr.13*.

<sup>244</sup> SCHOEDEL, Briefe 156 Anm.8., nennt »Tertullian Bapt, 4,4; 9,2; Adv.Jud.8.14; Clemens Alex. Paed.1.6, 25.3; Methodius Symp.9; Ps.-Cyprian De pascha computus 22; Ephraem Hymni de Epiphania. 10.2«.

<sup>245</sup> Zitiert von SCHOEDEL, Briefe 155 Anm.6.

von Paulsen rekonstruierte »vorignatianische« Formel  $\delta\varsigma \epsilon\gamma\epsilon\nu\eta\theta\eta \kappa\alpha\iota \epsilon\beta\alpha\pi\tau\iota\sigma\theta\eta$ ,  $\iota\upsilon\alpha \tau\omicron \upsilon\delta\omega\rho \kappa\alpha\theta\alpha\rho\acute{\iota}\sigma\eta$  einen *vorignatianischen* Ursprung in der großkirchlichen Traditionsgeschichte besessen hat<sup>246</sup>. Damit kann man relativ sicher davon ausgehen, daß *Ignatius Eph. 18,2* sowohl den Relativsatz (mit der Erwähnung der Geburt und der Taufe) wie auch den  $\iota\upsilon\alpha$ -Satz selbständig konzipiert hat<sup>247</sup>.

Interessanterweise lassen sich aber gerade über den zweifelsfrei *ignatianischen* Begriff  $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  traditionsgeschichtliche Parallelen finden, die zumindest die im  $\iota\upsilon\alpha$ -Satz formulierte Vorstellung von der Bedeutung des Leidens für das Sakrament der Taufe verständlich machen können. Die in Frage kommenden Textstellen (*Ps.-Hippol., In sanctum pascha 53,3* und *Apoll. Hier., De pascha [frg. 4]*) sind Auslegungen von *Joh. 19,34* und erklären letztlich die sakramentale Bedeutung der aus der Wunde Jesu ausfließenden Elemente, Blut und Wasser, für die Taufe. Beide Texte werden weiter unten in einer abschließenden Interpretation des  $\iota\upsilon\alpha$ -Satzes kurz vorgestellt. An dieser Stelle kann auf eine weiterführende (traditionsgeschichtliche) Auslegung des  $\iota\upsilon\alpha$ -Satzes verzichtet werden, da hier die wichtigste Frage der Textauslegung nicht darin besteht, auf welche Weise *Ignatius* die Taufe Jesu interpretiert hat, sondern warum *Ignatius* überhaupt innerhalb einer Glaubensformel, die vor allem das Inkarnationsgeschehen zum Inhalt hat, die Taufe erwähnt und zusätzlich durch eine polemisch-apologetische Interpretation erläutert hat. Nochmals sei daran erinnert, daß *Ignatius* durch die großkirchliche Tradition in keiner Weise festgelegt war, da das heilsgeschichtliche Datum der Taufe Jesu in den großkirchlichen Glaubensformeln des 2. Jhs. geradezu tabuisiert wurde<sup>248</sup>. Dieser merkwürdige Sachverhalt läßt sich m.E. nur so erklären, daß die Glaubensformel *Eph. 18,2* auf eine christologische Konzeption reagiert, die den Geburtsvorgang des Erlösers unmittelbar mit dem Taufgeschehen verbunden

<sup>246</sup> Den Kommentar von PAULSEN, Briefe 42, muß man als unbefriedigend empfinden: »Für die vorign Aussage ist die Betonung der Reinigung des Wassers auffällig, sie ist aber traditionell (vgl. für die spätere Zeit z.B. ClemAl, paed. I,6,25f.; ...)«. Es folgen die gleichen Belege wie bei SCHOEDEL.

<sup>247</sup> Dies ist in Bezug auf den  $\iota\upsilon\alpha$ -Satz auch die Auffassung von BENOIT, *Le baptême* 62, und BERTRAND, *Le baptême* 29.

<sup>248</sup> In diesem Zusammenhang ist auch die Beobachtung von BERTRAND, *Le baptême* 29, interessant, daß in den *Ignatianen* die Taufe das einzige Ereignis aus dem Leben Jesu darstellt, das nicht durch das Adverb  $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\omega\varsigma$  akzentuiert wird (vgl. *Smryn, 1,1*).

hat<sup>249</sup>. Damit ist wiederum der religionsgeschichtliche Hintergrund der Textstelle zu berücksichtigen.

### (3) *Der religionsgeschichtliche Charakter*

Man muß nur in dem bereits zitierten Referat des *Irenäus* über den Valentinianer *Markus* weiterlesen, um zu verstehen, weshalb eine *antivalentinianische* Glaubensformel - und um eine solche handelt es sich hier m.E - unbedingt die Taufe Jesu im Zusammenhang mit der Geburt des Erlösers thematisieren mußte. Den Ausführungen des *Irenäus* über die Geburt des durch *Maria* (hindurch) geborenen Erlösers (*Iren.*, *Adv.haer.I,15,3*) folgt direkt im Anschluß die Darlegung der *valentinianischen* bzw. *markosischen* Interpretation der Taufszene am Jordan. Nach *Markus* hat sich während der Taufe der Erlöser aus dem Pleroma mit dem Erlöser aus der Ökonomie vereinigt, d.h. mit dem durch *Maria* geborenen Erlöser<sup>250</sup>. Kaestli bezeichnet diesen Vorgang zutreffend als eine »seconde naissance«<sup>251</sup>. Mit der Herabkunft des Erlösers aus dem Pleroma wird der Erlöser aus der Ökonomie, der bis zum Zeitpunkt der Taufe zwar ein pneumatisches Wesen war, aber in jeder Hinsicht nur das Abbild des pleromatischen Erlösers repräsentierte<sup>252</sup>, nun zum voll-

<sup>249</sup> So auch BENOIT, *Le baptême* 64-65, mit Bezug auf BOUSSET, *Kyrios Christos* 211, und SCHLIER, *Untersuchungen* 44 Anm.2.

<sup>250</sup> Die wichtigsten griechischen Textpassagen finden sich in den folgenden Anmerkungen. Es folgt zunächst eine deutsche Übersetzung der Stelle nach BROX, *Irenäus I* (FC 8/1) 245-247: » Als der (der Erlöser aus der Ökonomie/ TL) ins Wasser (des Jordan) stieg, da kam auf ihn in Gestalt einer Taube der herab, der in die Höhe hinaufgestiegen ist und die Zahl 12 aufgefüllt hat ... Von der Kraft, die herabstieg, sagt er, es sei Same des Vaters, der auch den Vater und den Sohn in sich enthält und die unnennbare Kraft der Sige, die nur von diesen beiden erkannt wird, und sämtliche Äonen. Und das ist das Pneuma, das durch den Mund Jesu gesprochen hat, sich als Menschensohn bekannte und den Vater offenbarte. Es ist auf Jesus herabgestiegen und hat sich mit ihm vereinigt. Der Soter, der zur Heilsordnung gehört, hat den Tod aufgehoben, sagt er, und den Vater Christos hat er offenbart. Jesus ist der Name für den Menschen, der zur Heilsordnung gehört, sagt er. Er wurde ihm aber im Hinblick auf die Ähnlichkeit und Gestalt des Anthropos beigelegt, der auf ihn herabkommen sollte. Als er ihn aufgenommen hatte, hat er außer ihm also in sich gehabt den Anthropos selbst, weiter den Logos selbst und den Pater, den Unsagbaren (Arretos), die Sige, die Aletheia, die Ekklesia und die Zoe«. Zur Interpretation der Stelle vgl. KAESTLI, *Valentinianisme* 397-399; SAGNARD, *La Gnose Valentinienne* 374-376; BERTRAND, *Le baptême* 78-80; ORBE, *La unción del Verbo* 327-344.

<sup>251</sup> KAESTLI, *Valentinianisme* 397.

<sup>252</sup> Als *Anthropos* ist Jesus das Abbild des *Anthropos* aus dem Pleroma: Εἶναι οὖν τὸν Ἰησοῦν ὄνομα μὲν τοῦ ἐκ τῆς οἰκονομίας ἀνθρώπου λέγει, τεθεῖσθαι δὲ εἰς ἐξομοίωσιν καὶ μόρφωσιν τοῦ μέλλοντος εἰς αὐτὸν κατέρχεσθαι Ἀνθρώπου, κτλ. (*Iren.*, *Adv.haer.I,15,3* [244,433-436 R/D]). In gleicher Weise ist

kommenen Erlöser. Dies kommt vor allem dadurch zum Ausdruck, daß mit dem herabsteigenden Erlöser im Prinzip das gesamte Pleroma, d.h. alle Äonen inklusive der ersten Vierheit, auf Jesus herabsteigen<sup>253</sup>. Der Zweck dieser soteriologischen Vereinigung besteht darin, daß der Erlöser aus dem Pleroma, der das Pleroma insgesamt repräsentiert, nun, nach der Inbesitznahme der abbildhaften Erlösergestalt (des Erlösers aus der Ökonomie = Jesus), seinen Auftrag durchführen kann, nämlich die Erkenntnis des Vaters zu vermitteln<sup>254</sup>. Denn die Erkenntnis des Vaters etabliert nach der Auffassung der *Markosier* die unmittelbare Voraussetzung für die Auflösung der Unwissenheit und die Zerstörung des Todes (vgl. *Iren.*, *Adv.haer.I,15,2*), also für die Beseitigung jener Grundübel, die auch im *ignatianischen Sternhymnus Eph.19,3* genannt werden<sup>255</sup>. Damit stellt die Taufe am Jordan das zentrale heilsgeschichtliche Ereignis innerhalb der *valentinianischen* Christologie dar, weshalb wohl auch die von *Irenäus* überlieferte *valentinianische* Taufformel die Herabkunft des pleromatischen Erlösers ausdrücklich erwähnt und zugleich soteriologisch deutet:

Οἱ δὲ ἄγουσιν ἐφ' ὕδωρ καὶ βαπτίζοντες οὕτως ἐπιλέγουσιν· Εἰς ὄνομα ἀγνώστου Πατρὸς τῶν ὅλων, εἰς Ἀλήθειαν Μητέρα τῶν

---

Jesus auch das Abbild der Kraft aus der Höhe (vgl. *Iren.*, *Adv.haer.I,15,2* [241,407-409 R/D]). Die merkwürdige Rede vom »Vater Christus« zeigt außerdem, daß die besondere Beziehung zwischen Bild und Abbild auch durch das Vater-Sohn-Verhältnis ausgedrückt werden konnte. So ist der Erlöser aus der Ökonomie, Jesus, der Sohn des Vaters Christus aus dem Pleroma: Καὶ καθεῖλε μὲν τὸν θάνατον, φησὶν, ὁ ἐκ τῆς οἰκονομίας Σωτὴρ, ἐγνώρισε δὲ τὸν Πατέρα Χριστόν (*Iren.*, *Adv.haer.I,15,3* [244,431-433 R/D]).

<sup>253</sup> Αὐτὴν δὲ τὴν δύναμιν τὴν κατελθοῦσαν σπέρμα φησὶν εἶναι τοῦ Πατρὸς, ἔχον ἐν ἑαυτῷ καὶ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν τὴν τε διὰ τούτων γινωσκομένην ἀνονόμαστον δύναμιν τῆς Σιγῆς καὶ τοὺς ἅπαντας Αἰῶνας (*Iren.*, *Adv.haer.I,15,3* [243,424-244,428 R/D]). Vgl. außerdem den abschließenden Satz *Iren.*, *Adv.haer.I,15,3*: Εἶναι οὖν τὸν Ἰησοῦν ὄνομα μὲν τοῦ ἐκ τῆς οἰκονομίας ἀνθρώπου λέγει, τεθεῖσθαι δὲ εἰς ἐξομοίωσιν καὶ μόρφωσιν τοῦ μέλλοντος εἰς αὐτὸν κατέρχεσθαι Ἀνθρώπου, ὃν χωρήσαντα ἐσχηκέναι αὐτὸν αὐτόν τε τὸν Ἀνθρώπον αὐτόν τε τὸν Λόγον καὶ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Ἀρρητον καὶ τὴν Σιγὴν καὶ τὴν Ἀλήθειαν καὶ Ἐκκλησίαν καὶ Ζωὴν (244,433-245,439 R/D).

<sup>254</sup> Vgl. *Iren.*, *Adv.haer.I,15,3* die Aussage über den pleromatischen Erlöser: Καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ Πνεῦμα τὸ λαλήσαν διὰ τοῦ στόματος τοῦ Ἰησοῦ, τὸ ὁμολογήσαν ἑαυτὸ Υἱὸν Ἀνθρώπου καὶ φανερώσαν τὸν Πατέρα, κατελθὼν μὲν εἰς τὸν Ἰησοῦν, ἐνωθὲν δ' αὐτῷ (244,428-431 R/D).

<sup>255</sup> Beide Texte werden im Kommentar zu *Eph.19,3* noch miteinander verglichen (vgl. das Kapitel 7.4).



πάντων, εἰς τὸν καταλθόντα εἰς τὸν Ἰησοῦν, εἰς ἔνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν Δυνάμεων<sup>256</sup>.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum *Ignatius Eph.18,2* neben der Geburt auch die Taufe Jesu erwähnt und zusätzlich durch einen ἵνα-Satz kommentiert hat. Auch nach *Ignatius* haben die Menschen durch Jesus Christus die Erkenntnis Gottes empfangen, ja *Ignatius* identifiziert, ähnlich wie der Valentinianer *Markus*, die Erkenntnis Gottes mit Jesus Christus selbst, wie *Eph.17,1* zeigt; allerdings gibt es für *Ignatius* nur *eine* Geburt und *einen* Erlöser. Aus diesem Grund stellt er *Eph.18,2* (im Zusammenhang mit der Jungfrauengeburt) den göttlichen Aspekt des Erlösers besonders deutlich heraus, und zwar durch die Titel ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν und ὁ Χριστός, sowie durch die Herkunftsangabe ἐκ πνεύματος δὲ ἁγίου. Jesus wird also nicht erst durch die Taufe zum göttlichen Erlöser, sondern ist von Anfang an Gottessohn. Zugleich sieht sich aber *Ignatius* durch die *valentinianische* Interpretation der Taufe am Jordan genötigt, die Taufe Jesu heilsgeschichtlich zu deuten, ohne ihr irgendeine christologische Relevanz beizumessen<sup>257</sup>. Daß die Thematik

<sup>256</sup> *Iren., Adv.haer.1,21,3* (299,891-895 R/D).

<sup>257</sup> Hier muß das *Melito* zugeschriebene *Fragment 8b* Περί λουτροῦ erwähnt werden (70-72 HALL). Trotz zahlreicher Übereinstimmungen mit anderen Schriften bzw. Fragmenten *Melitos*, hält HALL, *Melito* (OECT) XXXI-XXXII, dieses Fragment vor allem aufgrund von Parallelen mit *Ps.-Hippolyt, In sanctum pascha*, für »doubtfully authentic«. Für unseren Zusammenhang genügt es festzuhalten, daß es sich um ein kleinasiatisches Fragment aus dem letzten Drittel des 2.Jhs. handelt. In diesem Text wird die Taufe Jesu mit dem Untergang der Sonne, des Mondes und der Gestirne im Ozean verglichen. Die theologische Bedeutsamkeit des Fragments ergibt sich von der Schlußfrage her, wo es heißt: »Wenn aber die Sonne mit den Gestirnen und dem Mond im Ozean badet, warum soll dann nicht auch Christus im Jordan baden (διὰ τί καὶ ὁ Χριστὸς ἐν Ἰορδάνῃ οὐ λούεται)? König der Himmel und Fürst der Schöpfung, Sonne des Aufgangs, die den Toten im Hades erschien wie auch den Sterblichen in der Welt, und als einzige Sonne ging dieser vom Himmel her auf (καὶ μόνος ἥλιος οὗτος ἀνέτειλεν ἀπ' οὐρανοῦ)«. Das in der Schlußfrage angesprochene Problem setzt wiederum (wie *Eph.18,2*) einen Streit über die wahre Bedeutung der Taufe Jesu voraus. Aus diesem Grund hat auch schon HARNACK dieses »echt kleinasiatische Fragment« als ein »wahrscheinlich antimarcionitisches Fragment« eingestuft und in Beilage IX zu seiner Marcion-Monographie abgedruckt (vgl. HARNACK, Marcion 421\*-423\*). Es ist allerdings nicht auszuschließen, daß es sich hier um ein *antivalentinianisches* Fragment handelt. Denn der Vergleich mit der Sonne, die am Abend im Ozean versinkt und als *ein und dieselbe* Sonne wieder aufgeht (εἷς δὲ καὶ αὐτὸς ὢν), setzt m.E. eine christologische Position voraus, die das Taufgeschehen am Jordan als Vereinigung von zwei Erlösergestalten interpretierte (vgl. auch die Formulierung μόνος ἥλιος und den Titel ὁ Χριστός). Insgesamt zeigt der Text, daß die Taufe Christi irgendwie erklärt werden mußte, wenn man wie *Ignatius* und der Verfasser des Fragments davon ausging, daß Jesus Christus schon vor der Taufe alle göttlichen und menschlichen Qualitäten in sich vereinigt hatte (im

sierung der Taufe ausschließlich polemisch-apologetisch motiviert ist, zeigt nicht nur der erklärende ἵνα-Satz, der weiter unten noch kurz interpretiert werden muß, sondern auch die Tatsache, daß *Eph. 19,1* die Taufe unter den »drei Geheimnissen« nicht mehr erscheint. Dies ist deshalb bemerkenswert, weil zwischen *Eph. 18,2* und *Eph. 19,1* eine inhaltliche Korrelation besteht, die schon von Zahn<sup>258</sup> bemerkt wurde. Im einzelnen entsprechen sich folgende Satzpaare:

*Eph. 18,2:*

ἐκνοφορήθη ὑπὸ Μαρίας  
ὃς ἐγεννήθη  
ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει  
τὸ ὕδωρ καθάρισι

*Eph. 19,1:*

ἡ παρθενία Μαρίας  
ὁ τοκετὸς αὐτῆς  
ὁ θάνατος τοῦ κυρίου

Im letzten Satzpaar entsprechen sich lediglich die Begriffe πάθος und θάνατος, die Taufe wird nicht mehr angeführt. Bislang ist dieser Befund so gedeutet worden, daß *Ignatius* die Stelle *Eph. 19,1* selbst formuliert hat, während er *Eph. 18,2* eine weitgehend überlieferte Glaubensformel zitiert haben soll. Da man aber mit Sicherheit davon ausgehen kann, daß *Ignatius* den Hinweis auf die Taufe Jesu selbst eingearbeitet hat, muß eine andere Erklärung für den Ausfall der Taufe *Eph. 19,1* gefunden werden. Im Vorgriff auf die Interpretation des *Sternhymnus* in Kapitel 7 soll an dieser Stelle wenigstens schon angedeutet werden, weshalb *Ignatius* die Taufe nur *Eph. 18,2* erwähnt und dann, trotz der inhaltlichen Korrelation von *Eph. 18,2* und *Eph. 19,1*, in der Einleitung zum *Sternhymnus Eph. 19,1* nicht mehr. Wie zu zeigen versucht worden ist, polemisiert *Ignatius Eph. 18,2* gegen die *valentinianische*, genauer gesagt *markosische* Konzeption von der »zweifachen Geburt« des Erlösers aus der Ökonomie. *Ignatius* wendet sich in diesem Zusammenhang,

- (1) gegen die *valentinianische* Vorstellung, daß der Erlöser aus der Ökonomie durch *Maria* hindurchgegangen sein soll wie »Wasser durch eine Röhre« und
- (2) gegen die *valentinianische* Vorstellung, der Erlöser aus dem *Pleroma* (Christus) habe sich während der Taufe im Jordan mit dem

---

Fragment dürfte das Feuer (τὸ πῦρ) die göttliche Qualität des Erlösers symbolisieren).

<sup>258</sup> ZAHN, *Ignatius* 486.

Erlöser aus der Ökonomie (Jesus) vereinigt, wodurch dieser gewissermaßen seine *zweite Geburt* erlebt habe.

Mit *Eph. 19,1* setzt *Ignatius* zwar seine *antivalentinianischen* Darlegungen über die *Geburt Christi* fort, beginnt aber mit einem neuen Thema, das im *Sternhymnus* in ungewöhnlich kunstvoller Weise ausgeführt wird. Denn der *Sternhymnus* stellt eine Parodie des *valentinianischen* Geburtsmythos dar, welcher wiederum die Geburt des Erlösers im *Pleroma* zum Inhalt hat (vgl. das 7. Kapitel). Es handelt sich also hier um die Geburt desjenigen Erlösers, der während der Taufe auf den Erlöser aus der Ökonomie herabsteigt. Insofern ist eben nicht mehr die Taufe das eigentliche Thema, sondern die Geburt des *valentinianischen* Erlösers im *Pleroma*. Mit *Eph. 18,2* hat allerdings *Ignatius* das Fundament für seine Ausführungen im *Sternhymnus* gelegt, indem er sozusagen den *Prolog auf Erden*, nämlich die »Geburt« des abbildhaften *Erlöserzwillings*, polemisch kommentiert hat.

#### *Abschließende Anmerkungen zum traditions- und religionsgeschichtlichen Charakter des ἵνα-Satzes*

Als Schlüsselbegriff des ἵνα-Satzes hat der Begriff πάθος zu gelten, der innerhalb der *Ignatianen* ausschließlich in Bezug auf Christus verwendet wird und das Leiden und den Tod Christi, also die gesamte Passion bezeichnet<sup>259</sup>:

»Damit wird das Wort zu einem Zentralbegriff der Christologie und Erlösungslehre des *Ignatius*, zumal die Passion Jesu für *Ignatius* in diesen Briefen als πάθος ἀληθινόν (*Eph. inscr.*) ständig Gegenstand der Verteidigung gegen die Doketen ist, von denen sie in ihrer Echtheit angefochten wird.«<sup>260</sup>

Wie aus dem Zitat von Brox hervorgeht, argumentiert *Ignatius* mehrfach mit dem Begriff πάθος gegen die Auffassung seiner Gegner, der Erlöser habe »nicht wirklich«<sup>261</sup> oder nur »zum Schein gelitten«<sup>262</sup>. Die vorangegangenen Ausführungen haben gezeigt, daß die Glaubensformel *Eph. 18,2* vor allem die Geburt des Erlösers thematisiert und daß die Taufe nur deshalb erwähnt wird, weil die Gegner des *Ignatius* in der

<sup>259</sup> Vgl. dazu BOMMES, Weizen Gottes 51-56.

<sup>260</sup> BROX, Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnisternologie = StANT 5 (München 1961) 204.

<sup>261</sup> Vgl. *Smyrn. 2,1* (ἀληθῶς ἔπαθεν) und *Eph. inscr.* (ἐκκληλεγμένην ἐν πάθει ἀληθινῷ).

<sup>262</sup> Vgl. *Trall. 10,1* (λέγουσιν, τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτόν) und *Smyrn. 2,1* (λέγουσιν, τὸ δοκεῖν αὐτόν πεπονθέναι).

Taufe Jesu die wahre Geburt des Erlösers gesehen haben. Dem entsprechend bietet nun der ἵνα-Satz eine heilsgeschichtliche Interpretation der Taufe, die wohl nicht zufällig durch das antihäretische Stichwort πάθος akzentuiert wird. Im Folgenden soll nun versucht werden, den ἵνα-Satz traditions- und religionsgeschichtlich einzuordnen.

### *Der traditionsgeschichtliche Hintergrund*

Der traditionsgeschichtliche Hintergrund des ἵνα-Satzes läßt sich m.E. durch die Rezeptionsgeschichte der Lanzenstichszene (*Joh. 19,34*) erklären. Nach Hübner belegen *Ps.-Hippol.*, *In sanctum pascha* 53,3, *Apoll.Hier.*, *De pascha* (frg.4), und *Eph. 18,2* dieselbe heilsgeschichtliche Vorstellung, nämlich die sakramentale Deutung der aus der Seite Christi ausfließenden Elemente, Wasser und Blut<sup>263</sup>. Beispielsweise deutet *Ps.-Hippolyt* (*In sanctum pascha* 53,3-4) die austretenden Elemente, Blut und Wasser, im Kontext einer interessanten Adam-Christus-Typologie als »Zeichen« der »Sohnschaft« und der »Wiedergeburt« in der Taufe.<sup>264</sup> Weniger deutlich erscheint der Bezug auf die Taufe bei *Apollinaris von Hierapolis*, der Wasser und Blut als καθάρσια bezeichnet und mit Logos und Pneuma identifiziert<sup>265</sup>. Immerhin könnte die Beschreibung der Elemente als »Reinigungsmittel« (Perler<sup>266</sup>) bzw.

<sup>263</sup> Diese Texte hat HÜBNER, *Die antignostische Glaubensregel* 290 Anm.35, angeführt, um zu verdeutlichen, weshalb *Noët* in seiner Glaubensregel den Lanzenstich aus *Joh. 19,34* erwähnt hat.

<sup>264</sup> Der Verfasser dieser Osterhomilie kombiniert seine Textauslegung von *Joh. 19,34* noch zusätzlich mit einer Auslegung von *Mt. 3,11*, wobei er die Elemente, Wasser und Blut, mit dem Geist und dem Feuer der von Johannes prophezeiten Taufe durch den Herrn identifiziert (Wasser = Geist/ Blut = Feuer): *Ps.-Hippol.*, *In sanctum Pascha* 53,3-4 (181,1-8 NAUTIN/ 304,6-14 VISONA): Τὸ γὰρ ἔργον τῆς θηλείας λύσαι θελήσας καὶ τὴν ἐκ πλευρᾶς πρότερον ῥεύσασαν ἐπισχεῖν θανατηφόρον, ἥδη τὴν ἱερὰν αὐτοῦ ἐν ἑαυτῷ ἐστόμωσε πλευράν, ἐξ ἧς τὸ ἱερὸν ἔρρευσεν αἷμα καὶ ὕδωρ, τὰ τέλεια τῶν πνευματικῶν γάμων τῶν μυστικῶν καὶ νιοθεσίας καὶ παλιγγενεσίας τὰ σημεῖα. Αὐτὸς γὰρ ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί, τὸ μὲν ὕδωρ ὡς ἐν πνεύματι, τὸ δὲ αἷμα ὡς ἐν πυρί. Vgl. dazu VISONA, *L'interpretazione sacramentale di Io. XIX,34 nello Ps.Ippolito*, *In s. pascha* 53, in: *RSLR* 21 (1985) 357-382, und den Kommentar in der Edition von VISONA auf den Seiten 480-490.

<sup>265</sup> *Apoll.Hier.*, *De pascha* (frg.4): καὶ ὁ (ὁ παῖς θεοῦ/ TL) τὴν ἁγίαν πλευράν ἐκκεντηθεὶς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα, κτλ. (246,21-24 PERLER).

<sup>266</sup> Vgl. in der *Melito*-Edition von PERLER (SC 123) die Übersetzung auf Seite 247 »deux moyens de purification«.

»Reinigungsbad« (Cantalamezza<sup>267</sup>) auf die Taufe hinweisen, falls der Begriff nicht doch mit »Reinigungsopfer« (nach Liddell/Scott/Jones<sup>268</sup>) zu übersetzen ist, was wiederum einen wesentlich allgemeineren Zusammenhang herstellen würde.

Jedenfalls läßt sich der *Eph. 18,2* vorausgesetzte Zusammenhang zwischen dem Kreuzestod (Stichwort πάθος) und der Taufe zumindest in der Paschahomilie des *Ps.-Hippolyt* eindeutig nachweisen. Traditionsgeschichtlich dürfte also die Lanzenstichszene *Joh. 19,34* der Ausgangspunkt für die sakramentale Deutung des Leidens am Kreuz gewesen sein<sup>269</sup>. Setzt man diese traditionsgeschichtliche Entwicklung, wie sie beispielsweise *Ps.-Hippol., In sanctum pascha 53,3-4* dokumentiert, auch bei *Ignatius* voraus, dann stellt sich die Frage, weshalb *Ignatius* die Lanzenstichszene, die beispielsweise in der *antivalentinianischen* Glaubensregel des *Noët* durchaus vorkommt<sup>270</sup>, nicht erwähnt bzw. durch den Begriff πάθος gleichsam ersetzt hat.

### *Der religionsgeschichtliche Hintergrund*

Schlier faßt seine Untersuchung des Begriffs πάθος in den *Ignatianen*<sup>271</sup> folgendermaßen zusammen:

»Es ist deutlich, daß bei Ignatius eine Polemik gerade gegen die Kreise vorliegt, die wir in den besprochenen Texten vor uns haben. Und man darf zur Feststellung der von ihm angegriffenen Häretiker nicht solche in erster Linie heranziehen, nach deren Lehren Jesus ein >phantasma< gewesen ist oder sein Leiden ein Scheinleiden, sofern ein anderer oder nur der ψυχικός Χριστός gelitten hat, wobei im Grunde das Leiden überhaupt geleugnet werden soll, sondern solche, die wohl ein πάθος des Christus lehrten, aber nicht ein sarkisches, ein >echtes<, sondern

<sup>267</sup> Vgl. (in der dt. Übers. von SPOERRI) CANTALAMEZZA, Ostern in der Alten Kirche = Traditio Christiana 4 (Bern-Frankfurt-Las Vegas 1981) 47: »das doppelte Reinigungsbad«.

<sup>268</sup> LIDDELL/ SCOTT/ JONES, A Greek-English-Lexicon 851 s.v. καθάρσιον (»purificatory offering«).

<sup>269</sup> VISONA (Pseudo Ippolito, In sanctum Pascha 487) weist darauf hin, daß die ursprüngliche Tradition nur die sakramentale Interpretation von *Joh. 19,34* in Bezug auf die Taufe, nicht aber auf Taufe und Eucharistie kennt: »in realtà la primitiva tradizione cristiana conosce solo l'interpretazione in senso battesimale, che in Occidente non conosce ancora alternative al tempo di Cipriano, mentre in Oriente vede affiancarsi solo con Metodio d'Olimpo un'accezione anche eucaristica«. Vgl. dazu auch VISONA, L'interpretazione sacramentale 361-366.

<sup>270</sup> Vgl. dazu HÜBNER, Der antivalentinianische Charakter 81-83.

<sup>271</sup> Vgl. bei SCHLIER, Untersuchungen 102-110, das Kapitel »Das πάθος Christi und die Kirche«.

ein mythologisches ... Dem stellt Ignatius das sarkische, geschichtliche Leiden als das ἀληθινὸν πάθος gegenüber<sup>272</sup>.

Mit Hilfe der Editionen von Junod/ Kaestli und Sagnard kann man die von Schlier in diesem Zusammenhang untersuchten Texte *Act.Ioh.101* und *Exc. ex Theod.67* und *76*, die Schlier aufgrund der Quellenlage religionsgeschichtlich noch nicht exakt bestimmen konnte<sup>273</sup>, nun eindeutig dem *Valentinianismus* zurechnen und speziell der *anatolischen Schule* desselben<sup>274</sup>. Ohne im einzelnen auf diese Texte eingehen zu können, wird hier die These vertreten, daß *Ignatius Eph.18,2*, aber auch an allen anderen Stellen, an denen er den Begriff πάθος verwendet, auf die *valentinianische* Vorstellung vom *mythologischen* Leiden des *pneumatischen* Erlösers reagiert, wie sie in besonders prägnanter Weise *Act.Ioh.101* begegnet<sup>275</sup>. Mit diesem Text läßt sich auch eine

<sup>272</sup> SCHLIER, Untersuchungen 109-110.

<sup>273</sup> Die *Acta Iohannis* ordnet SCHLIER, Untersuchungen 175, allgemein einer »Vorstufe der valentinianischen Gnosis« zu, und einzelne Kapitel der *Excerpta ex Theodoto*, wie beispielsweise *Exc. ex Theod.67* und *76*, rechnet SCHLIER, Untersuchungen 107, »nicht zur eigentlich »valentinianischen« Quelle des Clemens«.

<sup>274</sup> Vgl. JUNOD/ KAESTLI, *Acta Ioannis* (CChr.SA 2) 589-627 und die »Conclusion« 627-632. Nach JUNOD/ KAESTLI zeigen die Kapitel *Act.Ioh.94-102.109* einen eindeutig *valentinianischen* Charakter und sind aufgrund verschiedenster Übereinstimmungen mit den Lehren des *Theodot* und des *Markus* dem *anatolischen* Zweig des *Valentinianismus* zuzuordnen (vgl. JUNOD/ KAESTLI, *Acta Ioannis* [CChr.SA 2] 629-632). Zu den *Excerpta ex Theodoto* vgl. die Einleitung der Edition von SAGNARD (SC 23) auf den Seiten 5-49. Selbst wenn sich die auf *Hippolyt*, *Ref.VI,35,5-7* (165,2-17 WENDLAND/ 249,25-250,40 MARCOVICH) zurückgehende und auch von *Clemens von Alexandrien*, *Exc. ex Theod.inscr.* vorausgesetzte Unterscheidung von zwei *valentinianischen* Schulen (ΕΚ ΤΩΝ ΘΕΟΔΟΤΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΑΝΑΤΟΛΙΚΗΣ ΚΑΛΟΥΜΕΝΗΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΟΥΑΛΕΝΤΙΝΟΥ ΧΡΟΝΟΥΣ ΕΠΙΤΟΜΑΙ [52 SAGNARD]) als Konstrukt der Häresiologen herausstellen sollte, ist es dennoch bemerkenswert, daß die Übereinstimmungen zwischen (a) dem Referat des *Irenäus* über *Markus* und die *Markosier*, (b) den entsprechenden Abschnitten der *Exc. ex Theod.* und (c) den Kapiteln *Act.Ioh.94-102.109* auf eine relativ einheitliche Tradition innerhalb des *Valentinianismus* hinweisen. Dies ist insofern für die *Ignatianen* von Bedeutung als es eben gerade Texte der sogenannten *anatolischen* Schule sind, welche den religionsgeschichtlichen Charakter der *Ignatianen* profilieren.

<sup>275</sup> Vgl. *Act.Ioh.101*: »Nichts von dem also, was sie über mich sagen werden, habe ich gelitten; aber auch jenes Leiden, das ich tanzend dir und den Übrigen gezeigt habe, will ich ein Mysterium genannt wissen ... Du hörst, daß ich gelitten habe - und doch habe ich nicht gelitten -, daß ich nicht gelitten habe - und doch habe ich gelitten (ἀκούεις με παθόντα καὶ οὐκ ἔπαθον, μὴ παθόντα καὶ ἔπαθον) -, daß ich gestochen worden sei - und doch bin ich nicht geschlagen worden -, daß ich aufgehängt worden sei - und doch bin ich nicht aufgehängt worden -, daß Blut aus mir geflossen sei -, und doch ist es nicht geflossen - kurz, daß ich das, was jene von mir sagen, nicht zu erdulden gehabt habe, jenes aber, was sie nicht sagen, gelitten habe ... Erkenne mich daher als die Mißhandlung des Logos, das Durchbohren des Logos, das Blut des Logos, die Verwundung des Logos, das Aufhängen des Logos, das

Verbindung zwischen der traditionsgeschichtlichen und der religionsgeschichtlichen Einordnung des ἵνα-Satzes herstellen, da *Act.Ioh.101* die Lanzenstichszene aus *Joh.19,34* ausdrücklich erwähnt wird<sup>276</sup>, aber eben im Kontext einer *mythologischen* Deutung des Leidens<sup>277</sup>.

---

Leiden des Logos, das Anheften des Logos, den Tod des Logos« (Übersetzung nach SCHÄFERDIEK, in: SCHNEEMELCHER, NTApO.II [1989] 170-171; der griechische Text findet sich in der Edition von JUNOD/ KAESTLI auf den Seiten 213-215). Wie aus dem Text deutlich hervorgeht, wendet sich der Verfasser an dieser Stelle gegen die großkirchliche Lehre von der Passion Christi. Im einzelnen wird dann auch aufgeführt, welche heilsgeschichtlichen Fakten von der Großkirche für bedeutsam gehalten wurden, gleichzeitig aber bestritten, daß der (wahre) Erlöser dies alles erlitten hat. Andererseits wird durchaus behauptet, daß der Erlöser leiden mußte, nur handelt es sich eben nicht um das reale oder besser gesagt historische Leiden des Erlösers, sondern um das mythologische Leiden des Logos. Vgl. dazu JUNOD/ KAESTLI, *Acta Iohannis* (CChr.SA 2) 604-606.672-675, und Seite 666 »Note 5 sur AJ 99« zur Polemik der *Acta Iohannis* gegen die Großkirche.

<sup>276</sup> Vgl. die dreifache Anspielung auf *Joh.19,34*: ἀκούεις με παθόντα καὶ οὐκ ἔπαθον, μὴ παθόντα καὶ ἔπαθον· νυγέντα καὶ οὐκ ἐπλήγην ... αἷμα ἐξ ἑμοῦ ῥέυσαν καὶ οὐκ ἔρυσεν ... νόησον οὖν με ... λόγου νύξιν, λόγου αἷμα κτλ. (I,213,6-12 JUNOD/KAESTLI). Daß die *Lanzenstichszene* aus *Joh.19,34* in der Auseinandersetzung zwischen der Großkirche und den *Valentinianern*, und hier themengebunden bei der Frage um das wahre Leiden des Erlösers, immer wieder von beiden Seiten herangezogen wurde hat HÜBNER, *Der antivalentinianische Charakter der Theologie des Noët von Smyrna* 81-83, (mit Belegstellen) nachgewiesen.

<sup>277</sup> Das Leiden des pneumatischen Erlösers besteht nach JUNOD/ KAESTLI, *Acta Iohannis* (CChr.SA 2) 604-606, darin, daß der aus dem Pleroma herabgestiegene Christus gewissermaßen einen Mangel erleidet, da die Sammlung seiner Glieder, d.h. der Gnostiker, noch nicht abgeschlossen ist. Diese Passion zeigt sich nach JUNOD/ KAESTLI *Act.Ioh.100* in der Offenbarung des Kreuzesgeheimnisses: »Le Christ souffre d'un manque; le rétablissement de son intégrité originelle dépend du salut de l'auditeur gnostique ou, comme l'expriment les lignes précédentes (*Act.Ioh.100,2-7*/ TL), du rassemblement de tous les membres du Sauveur au sein de la Croix de lumière« (JUNOD/ KAESTLI, *Acta Iohannis* [CChr.SA 2] 605). Die Sammlung der Glieder des herabgestiegenen Erlösers (τὸ πᾶν τοῦ καταθρόνους ... μέλος) hängt, wie JUNOD/ KAESTLI zurecht bemerken, mit der *valentinianischen* Lehre von den Engeln des Erlösers zusammen, mit denen sich die *Valentinianer* vereinigen müssen, um in das Pleroma gelangen zu können (vgl. *Exc. ex Theod.* 22,1-5). Letztlich besteht also das Ziel in der Vereinigung (εἰς ἑνωσιν) aller Glieder (μέλη), d.h. der Engel und der Gnostiker (vgl. *Exc. ex Theod.* 22,3), in Jesus Christus, dem pneumatischen Erlöser, dessen wahres Leiden das Lichtkreuz symbolisiert (vgl. *Act.Ioh.100*). Es empfiehlt sich, *Ign., Trall.11* einmal in diesem Kontext zu lesen: »Darum flieht die schlechten Nebentriebe, die tödliche Frucht tragen, von der zu kosten für jeden sofortigen Tod bedeutet; denn sie sind nicht des Vaters Pflanzung. Wären sie es nämlich, so würden sie als Zweige des Kreuzesstammes erscheinen und ihre Frucht unvergänglich sein; durch das Kreuz ruft er euch in seinem Leiden zu sich, die ihr seine Glieder seid (δι' οὗ τοῦ σταυροῦ/ TL) ἐν τῷ πάθει αὐτοῦ προσκαλεῖται ὑμᾶς ὄντας μέλη αὐτοῦ). Es kann ja das Haupt nicht für sich geboren werden ohne Glieder (ἄνευ μελῶν), da Gott Einigung verheißt - das ist er selbst (τοῦ θεοῦ ἑνωσιν ἐπαγγελλομένου, ὃ ἐστὶν αὐτός)«.

Interessant erscheint auch die von Schlier zitierte Stelle *Exc. ex Theod. 76*, weil dort neben dem (mythologischen) Leiden des Erlösers sowohl die Geburt als auch die Taufe des Erlösers erwähnt werden, und zwar in der gleichen Reihenfolge und nahezu identischer Terminologie wie *Eph. 18, 2*<sup>278</sup>. Darüber hinaus findet man im selben Abschnitt der *Excerpta* zwei weitere Texte, die für die religionsgeschichtliche Interpretation der *Kapitel 18 und 19* bedeutsam sind. *Exc. ex Theod. 74* beschreibt das Erscheinen des Erlösers als Stern (vgl. den *ign. Sternhymnus*<sup>279</sup>) und *Exc. ex Theod. 83-84* berichtet erstmals in der christlichen Literatur überhaupt von einem Exorzismusritus über dem Taufwasser. Dies ist vor allem deshalb von Bedeutung, weil *Eph. 18, 2*, wie Schoedel durchaus zurecht vermuten könnte, der ἵνα-Satz tatsächlich eine bestimmte »liturgische Praxis«, d.h. einen *Exorzismusritus* voraussetzen dürfte<sup>280</sup>. Vielleicht kann man *Eph. 18, 2* sogar als großkirchlichen Kommentar zu den Exorzismusriten der *Valentinianer* auffassen, welche ja möglicherweise erst über die Vermittlung *valentinianischer* Lehrer in die großkirchliche Praxis übergegangen sind<sup>281</sup>.

<sup>278</sup> *Exc. ex Theod. 76, 1*: 'Ὡς οὖν ἡ γέννησις τοῦ Σωτῆρος γενέσεως ἡμᾶς καὶ Εἰμαρμένης ἐξέβαλεν, οὕτως καὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ πυρὸς ἡμᾶς ἐξείλετο καὶ τὸ πάθος πάθους, ἵνα κατὰ πάντα ἀκολουθήσωμεν αὐτῷ (198 SAGNARD). Dieser Text fungiert als Verbindung zwischen den *Excerpten*, die die Sternerscheinung und die Magierepisode (nach *Mt. 2*) interpretieren, und den *Excerpten*, die von der Taufe handeln. Meines Wissens gibt es für die Zusammenstellung der Themen *Geburt, Taufe und Leiden* (τὸ πάθος absolut gebraucht) im 2. Jh. nur eine einzige Parallele: *Eph. 18, 2*.

<sup>279</sup> Vgl. dazu den Textvergleich im Kommentar zum *ign. Sternhymnus* weiter unten im Kapitel 7.3.3.

<sup>280</sup> SCHOEDEL, Briefe 156. In diesem Zusammenhang erscheint es dann aber sinnvoller an die das Taufwasser verunreinigenden ἀκάθαρτα Πνεύματα der *Excerpta ex Theodoto* (*Exc. ex Theod. 83* [206-208 SAGNARD]) und die von SCHOEDEL in Anm. 9, Seite 156, genannten *gnostischen* Parallelen (z.B. *Ev. Phil. 109a-b* [NHC 2, 77, 1-12]) zu denken, als an »die altorientalische Mythologie von dem Sieg über den Drachen der Tiefe«, welche von SCHOEDEL als religionsgeschichtliche Parallele bevorzugt wird (SCHOEDEL, Briefe 156).

<sup>281</sup> Vgl. dazu den anregenden Aufsatz von LEEPER, From Alexandria to Rome. The Valentinian Connection to the Incorporation of Exorcism as a prebaptismal Rite, in: VigChr 44 (1990) 6-24, die darin die These aufstellt, daß *Valentin*, dessen Schüler *Theodot* den Exorzismusritus für *Alexandria* belegt, den präbaptismalen Exorzismusritus, von *Alexandria* herkommend, in *Rom* eingeführt habe, weshalb man diesen Ritus dann auch in der *Traditio Apostolica* vorfinde. Vgl. dazu auch SAXER, Les rites de l'initiation 65-99, der etwas vorsichtiger von einer wechselseitigen Beeinflussung spricht, es allerdings auch nicht für ausgeschlossen hält, daß einige Riten von den *Valentinianern* erfunden und von der Großkirche übernommen worden sind.



### *Die ignatianische Argumentation*

Die Aussage, daß Gott durch sein Leiden das Wasser der Taufe gereinigt habe, ist zunächst einmal im Zusammenhang mit den anderen *theopaschitischen* Aussagen der *Ignatianen* zu sehen, die zuletzt von Hübner als *monarchianische* Zeugnisse ausführlich kommentiert und der theologischen Entwicklung der 60er und 70er Jahre des 2.Jhs. zugeordnet worden sind<sup>282</sup>. Diese theopaschitischen Aussagen stehen aber wiederum, wie Hübner gezeigt hat, im Zusammenhang mit den antithetischen Glaubensformeln, *Eph. 7,2* und *Pol. 3,2*, die letztlich auf eine *antivalentinianische* Glaubensregel des *Noët von Smyrna* zurückgehen. Vollkommen identisch mit dem *noëtianischen* Text ist *Eph. 7,2* neben den zwei Gegensatzpaaren ἀόρατος - ὁρατός, ἀγέννητος - γεννητός auch die in beiden Glaubensformeln (*Eph. 7,2*; *Polyc. 3,2*) vorzufindende Antithese ἀπαθής - παθητός. Wie Hübner schon in dem Aufsatz »Der antivalentinianische Charakter der Theologie des Noët von Smyrna« nachgewiesen hat, reagiert *Noët* (und damit auch *Ignatius*) mit der Bildung solcher Gegensatzpaare auf die *valentinianische* Christologie. Denn nach Auffassung der *Valentinianer* war der eigentliche Erlöser ein *pneumatisches Wesen*, konnte also nur durch negative Gottesprädikate wie ἀόρατος, ἀγέννητος und ἀπαθής charakterisiert werden. Deshalb betonen die Antithesenreihen, *Eph. 7,2* und *Pol. 3,2*, ausdrücklich, daß der Erlöser sowohl göttliche als auch menschliche Qualitäten in sich vereinigt hat. Gegen das negative Gottesprädikat ἀπαθής wird also bewußt παθητός gesetzt, um zu verdeutlichen, daß der Erlöser durchaus *leidensfähig* war. Ähnlich argumentiert *Ignatius* auch *Eph. 18,2*, indem er durch die Voranstellung von Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός und die doppelte Herkunftsangabe ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου hervorhebt, daß sich die Leidensaussage (πάθος) auf die *gott-menschliche Einheit* in Jesus Christus bezieht und nicht nur auf den leidensfähigen Menschen Jesus (bzw. den Erlöser aus der Ökonomie). *Ignatius* wendet sich aber *Eph. 18,2* nicht nur gegen die *valentinianische* Aufspaltung des Erlösers in einen leidensunfähigen und einen leidensfähigen Erlöser, sondern mit dem Stichwort πάθος auch gegen die *valen-*

<sup>282</sup> Vgl. HÜBNER, Die Ignatianen und Noët von Smyrna (M) 42-48, vor allem die zusammenfassende Bewertung auf Seite 48: »Ich habe kein Zeugnis für die Rede vom (Todes)leiden Gottes oder vom leidenden (sterbenden) Gott gefunden, das sich früher datieren ließe als ca. 160/170. Nur wer die Voraussetzungen und theologische Bedeutung solcher Ausdrucksweise erkennt, könnte behaupten, sie finde sich bei einem theologisch naiv und sorglos redenden Ignatius bereits fünfzig Jahre früher«.

*tinianische* Vorstellung vom mythologischen Leiden des im Prinzip *leidensunfähigen* Erlösers (vgl. *Act.Ioh.101*). Wie die Zusammenhänge im einzelnen zu interpretieren sind, kann hier nicht dargestellt werden. Es dürfte aber wenigstens ansatzweise der religionsgeschichtliche wie der traditionsgeschichtliche Hintergrund des ἵνα-Satzes skizziert worden sein.

### 5.5. Zusammenfassung der Ergebnisse

Mit der Glaubensformel *Eph.18,2*, die *Eph.17,2-18,1* durch eine Reihe provokanter Fragen eingeleitet wird, erreicht die Argumentation des *Ignatius* gegen die Christologie der *Valentinianer* einen zweiten Höhepunkt, nachdem *Ignatius* mit der Glaubensformel des ersten *antihäretischen* Abschnitts (*Eph.7,2*) bereits den *antivalentinianischen* Charakter seiner Christologie deutlichst unterstrichen hatte. Im Zentrum der Glaubensformel *Eph.18,2* steht das heilsgeschichtliche Ereignis der Jungfrauengeburt, das in mehrfacher Weise *antivalentinianisch* ausgelegt wird. *Ignatius* wendet sich hier speziell gegen drei *valentinianische* Lehrauffassungen:

- (1) Gegen die Trennung der Erlösergestalt in einen Erlöser aus dem Pleroma und einen Erlöser aus der Ökonomie, indem er durch die Identitätsformel Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς und die beiden Herkunftsangaben ἐκ σπέρματος μὲν Δαυὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου die von Anfang an bestehende Einheit des Erlösers beschreibt.
- (2) Gegen die *valentinianische* Auffassung, der κατ' οἰκονομίαν geborene Erlöser (Jesus) sei durch *Maria* hindurchgegangen, ohne etwas von ihr angenommen zu haben, indem er unter Verwendung der *kleinasiatischen* Formel Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκνοφορήθη ὑπὸ Μαρίας (vgl. *ActPl.8,25-28*) die Tatsache der realen Schwangerschaft *Mariens* hervorhebt und durch die Hinzufügung von κατ' οἰκονομίαν θεοῦ zusätzlich unterstreicht, daß die οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν (vgl. *Eph.20,1*) auf die reale Menschwerdung des göttlichen Erlösers hin angelegt war.
- (3) Gegen die Vorstellung, der Erlöser aus dem Pleroma habe sich während der Taufe am Jordan mit dem Erlöser aus der Ökonomie vereinigt, indem *Ignatius* die Taufe *Jesu* ausschließlich soteriologisch deutet (ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθάρισις) und im übrigen voraussetzt, daß der Erlöser von Anfang an Gott war (vgl. die Angaben

Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν/ ὁ Χριστὸς/ ἐκ πνεύματος δὲ ἁγίου), also einer Vervollkommenung durch die Taufe nicht bedurfte.

Religionsgeschichtlich läßt sich also ein durchwegs homogener Hintergrund der Glaubensformel belegen, zumal nahezu alle für die Interpretation der *Glaubensformel* herangezogenen Texte aus dem Referat des *Irenäus* über den *Valentinianer Markus* exzerpiert werden konnten.

Für die traditionsgeschichtliche Einordnung der Glaubensformel ist vor allem die Erkenntnis bedeutsam, daß *Ignatius* eine *kleinasiatische Formel* benutzt hat, die noch um 180-190 (in den *Paulusakten*) zitiert werden konnte und auch nicht wesentlich weiter zurückreichen dürfte als in die (vom Verfasser angenommene) Wirkungszeit des *Ignatius* um 165-175. Insgesamt ist aber die Glaubensformel *Eph.18,2* weitgehend von *Ignatius* individuell gestaltet worden, da eben nicht nur der Begriff *πάθος*, sondern die gesamte Passage über die Taufe (καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα κτλ.) von *Ignatius* selbst stammt. Auch die im Kontext der Ausführungen zur Jungfrauengeburt getroffene Aussage über das *Leiden Gottes* läßt sich zwar traditionsgeschichtlich einordnen, ist aber letztlich so ungewöhnlich formuliert, daß wiederum der *ignatianische Charakter* der Formel eindrucksvoll hervortritt. Außerdem muß man festhalten, daß die von der Forschungsgeschichte als *ignatianische Zusätze* ausgewiesenen Begriffe κατ' οἰκονομίαν θεοῦ und *πάθος* weniger dem individuellen Stil des *Ignatius* zuzuordnen sind als vielmehr dem Wortschatz seiner Gegner, die eben eine andere *Ökonomie* und ein anderes *πάθος* lehrten. Die Glaubensformel *Eph.18,2* ist damit insgesamt als ein traditionsgeschichtlich geprägtes, aber dennoch individuell gestaltetes Produkt der Auseinandersetzung mit den Häretikern zu beurteilen und chronologisch nicht vor 165 einzuordnen. Die Charakterisierung der Glaubensformel als christologischer Vorspann rechtfertigt sich schließlich durch die Erkenntnis, daß hier das *Leitmotiv* der Kapitel 18 und 19 des *Epheserbriefes* vorgestellt und bereits in allen wesentlichen Aspekten behandelt wird. Im *Sternhymnus* folgt, wie weiter unten noch gezeigt werden wird, der polemische Höhepunkt der Ausführungen über die *Ökonomie Gottes* und die Geburt des Erlösers. Zuvor soll aber noch ein zweiter Aspekt der *ignatianischen Konzeption* der Kapitel 18-19 untersucht werden, der für die Interpretation des *ignatianischen Sternhymnus* von großer Bedeutung sein wird.

## 6. KAPITEL

### DIE RHETORISCHE GESTALTUNG DER TEXTEINHEIT EPH.18,1-20,1

Wie bereits aus dem Forschungsbericht zu *Eph.18,2* zu ersehen war, konnte weder die rekonstruierte *vorignatianische*, noch die vorliegende *ignatianische* Fassung eindeutig einer bestimmten Form oder Gattung zugeordnet werden. Schille sprach von einem *Tauflied* bzw. einem *Epi-phaniehymnus*<sup>1</sup>, Elze von einer *Glaubensformel*, wobei er die *Glaubensformeln* von den *Bekenntnisformeln*, d.h. den *liturgischen Formeln* unterschieden wissen wollte<sup>2</sup>, Deichgräber von einem Stück aus einer Taufliturgie, »dem weder die Bezeichnung >Lied< noch die Bezeichnung >Bekenntnis< ganz gerecht« werde<sup>3</sup> und Paulsen ließ wiederum die Frage offen, meinte aber im Hinblick auf die *vorignatianische Text-einheit*, daß »eine formgeschichtliche Charakterisierung des gesamten Traditionskomplexes kaum noch gelingen« dürfte, weshalb seiner Meinung nach wohl auch die Gattungsfrage unbeantwortet bleiben müsse<sup>4</sup>. Auch der sogenannte *Sternhymnus* (*Eph.19,2a-3*) ist in Bezug auf formale und strukturelle Aspekte in der Forschungsliteratur äußerst unterschiedlich beurteilt worden und im Prinzip herrscht auch heute noch Uneinigkeit darüber, ob der *Sternhymnus* überhaupt einen *Hymnus* darstellt<sup>5</sup>. Muß man letztlich doch Eduard Norden zustimmen, der die rhetorisch stilisierte Redeweise des *Ignatius* als Ausdruck einer geisterfüllten, enthusiastischen Begabung und damit zusammenhängend als einen Stil »von höchster Leidenschaft und Formlosigkeit«<sup>6</sup> charakterisiert hatte? Ist aber der Vorwurf der »Formlosigkeit«, der in der Forschungsliteratur die Auffassung über die Formgebung *ignatianischer* Texte nachhaltig geprägt hat, tatsächlich gerechtfertigt? Die Strukturanalyse

---

<sup>1</sup> SCHILLE, Frühchristliche Hymnen 119.

<sup>2</sup> ELZE, Untersuchungen 40.

<sup>3</sup> DEICHGRÄBER, Gotteshymnus 160.

<sup>4</sup> PAULSEN, Studien 52.

<sup>5</sup> Vgl. zuletzt LATTKE, Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie = NTOA 19 (Göttingen 1991) 238.

<sup>6</sup> NORDEN, Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance (9.Aufl. Darmstadt 1983) 511; vgl. die Seiten 510-512.

der Texteinheit *Eph. 16-20* hat jedenfalls gezeigt, daß der gesamte Abschnitt von *Ignatius* streng durchkomponiert wurde. Betrachtet man speziell die Texteinheit *Eph. 18, 1-20, 1*, dann stellt sich eigentlich zwingend die Frage, ob dieser Text, der durchaus einen *wohlgeformten* Eindruck hinterläßt, nicht doch nach einem speziellen Formschema aufgebaut wurde. Das folgende Kapitel soll den Nachweis erbringen, daß *Ignatius* das Formschema des *hellenistischen Hymnus*<sup>7</sup> verwendet hat, um diesen Abschnitt des *Epheserbriefes* formal zu gestalten.

### 6.1. Die »Hymnusform« der Texteinheit *Eph. 18, 1-20, 1*

Nach Berger setzt sich der hellenistische Hymnus aus drei Teilen zusammen: (1) einem Prooimion, das zugunsten einer Epiklesis entfallen kann<sup>8</sup>, (2) einem »epischen Mittelteil«, in welchem die φύσις bzw. μορφή Gottes, dessen γένος und schließlich dessen πράξεις (δυνάμεις/ἔργα) beschrieben werden<sup>9</sup>, und (3) einem Gebet, das sich an die gepriesene Gottheit wendet<sup>10</sup>.

Mit diesem *Formschema* läßt sich die Texteinheit *Eph. 18, 1-20, 1* tatsächlich formal bestimmen. Denn es läßt sich zeigen, daß sowohl *Eph. 18* als auch *Eph. 19* nach dem Formschema des *hellenistischen Hymnus* aufgebaut sind, also *jeweils* einen Hymnus darstellen. Beide *Hymnen* bilden zusammen einen großen Hymnus (*Eph. 18, 1-20, 1*), der im Folgenden als »Christushymnus« bezeichnet wird, wobei der *erste* Hymnus (*Eph. 18*) das Prooimion zum *zweiten* Hymnus (*Eph. 19*) darstellt. *Eph. 20, 1* fungiert schließlich als Ersatz für das Gebet, das in der Regel, aber nicht notwendig, am Ende des hellenistischen Hymnus vor-

<sup>7</sup> Vgl. BERGER, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, in: ANRW II, 25, 2 (Berlin-New York 1984) 1149-1171.

<sup>8</sup> Vgl. BERGER, Hellenistische Gattungen 1151-1152: »1. Der Redner rechtfertigt seinen Versuch, Gott zu loben. Der Hymnus als Opfer. Der Redner bittet um Beistand (sc. die Musen). Der Redner stellt die Größe seiner Aufgabe dar, der er kaum gewachsen ist (= Prooimion oder Praeludium) ... Dieser erste Teil fehlt besonders in späterer Zeit häufiger«.

<sup>9</sup> Vgl. BERGER, Formgeschichte des Neuen Testaments (Heidelberg 1984) 239, und BERGER, Hellenistische Gattungen 1152: »2. Aufzählung der Qualitäten und Werke des Gottes. Nacheinander sind φύσις/μορφή, γένος und δυνάμεις/ἔργα darzustellen. Dieses macht den »epischen Mittelteil« des Hymnus aus. Wo Teil 1 fehlt, leitet oft eine Reihe von attributiven Nomina den Hymnus ein, die sog. Epiklesis (Anrufung: gehäufte Vokative, Partizipien oder Relativsätze) des Namens«. Zur »pars epica« vgl. auch AUSFELD, De Graecorum precationibus quaestiones, in: JCPH.S 28 (1903) 525-537.

<sup>10</sup> Vgl. BERGER, Hellenistische Gattungen 1169.

zufinden ist. Damit kann für den »Christushymnus« die *Hymnusform* des hellenistischen Hymnus vollständig nachgewiesen werden, wie das folgende Schema zeigt:

Prooimion	= Hymnus 1 ( <i>Eph. 18</i> )
Epischer Mittelteil	= Hymnus 2 ( <i>Eph. 19</i> )
(Ersatz für ein) Gebet	= Abschlußformel ( <i>Eph. 20, 1</i> )

Die Struktur des »Christushymnus« wird nun im folgenden Kapitel am Text dargestellt, wobei der Aufbau der *Hymnen 1* und *2* auf der rechten Seite veranschaulicht wird.

## 6.2. Text und Struktur des »Christushymnus« *Eph. 18, 1-20, 1*

### *Prooimion des »Christushymnus« (= Hymnus 1)*

Περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ, ὃ ἐστὶν σκάνδαλον τοῖς ἀπιστοῦσιν, ἡμῖν δὲ σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος. Ποῦ σοφός; ποῦ συζητητής; ποῦ καύχησις τῶν λεγομένων συνετῶν ( <i>Eph. 18, 1</i> );	Prooimion
Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαυὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου· ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθάρισις ( <i>Eph. 18, 2</i> ).	Epischer Mittelteil: φύσις/ μορφή/ γένος Gottes  Epischer Mittelteil (Fortsetzung): πράξεις (δυνάμεις/ ἔργα) Gottes

### *Epischer Mittelteil des »Christushymnus« (= Hymnus 2)*

Καὶ ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου· τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη ( <i>Eph. 19, 1</i> ). Πῶς οὖν ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν;	Prooimion, zugleich Überleitung vom <i>ersten</i> zum <i>zweiten</i> Hymnus.
--	--

ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντα τοὺς ἀστέρας, καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκκάλητον ἦν καὶ ξενισμόν παρεῖχεν ἢ καινότης αὐτοῦ, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἄστρα ἅμα ἡλίῳ καὶ σελήνῃ χορὸς ἐγένετο τῷ ἀστέρι, αὐτὸς δὲ ἦν ὑπερβάλλων τὸ φῶς αὐτοῦ ὑπὲρ πάντα· ταραχὴ τε ἦν, πόθεν ἡ καινότης ἢ ἀνόμοιος αὐτοῖς (Eph.19,2).

Epischer Mittelteil: φύσις/ μορφή/ γένος des Sterns.

Ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία καὶ πᾶς δεσμός· ἠφανίζετο κακία· ἄγνοια καθηρεῖτο, παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερούμενου εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς· ἀρχὴν δὲ ἐλάμβανεν τὸ παρὰ θεῶ ἀπηρτισμένον. Ἐνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν (Eph.19,3).

Epischer Mittelteil (Fortsetzung): πράξεις (δυνάμεις/ ἔργα) Gottes.

### *Gebet des »Christushymnus«*

Ἐάν με καταξιώσῃ Ἰησοῦς Χριστός ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν καὶ θέλημα ἦ, ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλιδίῳ ὃ μέλλω γράφειν ὑμῖν, προσδηλώσω ὑμῖν, ἧς ἡρξάμην οἰκονομίας εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν, ἐν τῇ αὐτοῦ πίστει καὶ ἐν τῇ αὐτοῦ ἀγάπῃ, ἐν πάθει αὐτοῦ καὶ ἀναστάσει (Eph.20,1).

### *6.3. Zur Gattungsfrage - Hymnus oder rhetorisches Muster?*

Mit der vorliegenden Darstellung der Textstruktur von Eph.18,1-20,1, die im nächsten Kapitel durch eine inhaltlich-formale Beschreibung der

einzelnen Abschnitte ergänzt wird, liegt noch kein Urteil über die *Gattung* des bislang als »Christushymnus« charakterisierten Textes vor. Im vorangegangenen Kapitel ist eigentlich nur gezeigt worden, daß die Texteinheit *Eph. 18, 1-20, 1* ein Strukturschema aufweist, das für hellenistische *Hymnen* typisch ist. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß es sich tatsächlich um einen *echten* Hymnus handelt, da gerade im zweiten Jahrhundert Hymnen in den unterschiedlichsten Varianten vorzufinden sind<sup>11</sup>, weshalb es oft schwierig ist, einen Text eindeutig als Hymnus zu klassifizieren. Zudem kann die Hymnusform lediglich als rhetorisches Muster verwendet werden. Hieraus ergibt sich insgesamt das Problem, zwischen echten Hymnen und rhetorischen Spielarten der Hymnendichtung zu unterscheiden. Selbst die Literaturwissenschaftler des 2. und 3. Jhs. waren sich nicht immer darin einig, was denn eigentlich ein Hymnus sei<sup>12</sup>. Allerdings zeigen die von Thraede im RAC-Artikel »Hymnos«

<sup>11</sup> Neben den durch die asianische Rhetorik geprägten »Prosahymnen« eines *Aelius Aristides* können beispielsweise traditionellere Hymnen wie die Hymnen eines *Mesomedes* oder die sogenannten *Orphischen Hymnen* oder auch so originelle Dichtungen wie etwa der »Erntehymnus« eines *Valentin* begegnen. Zu *Mesomedes* vgl. zuletzt LATTKE, Hymnus 42-43 (Texte bei HEITSCH, Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit, Bd. I [2. Aufl. Göttingen 1963] 24-32 mit Lit.); zu den 87 *pseudorphischen* Hymnen, die wahrscheinlich im 2. Jh. in Kleinasien verfaßt und zusammengestellt wurden, vgl. LATTKE, Hymnus 43-44. Zum Valentinfragment (*Frgm. 8 [Hippol., Ref. VI, 37, 7]*) vgl. den Kommentar von MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus* 218-259.

<sup>12</sup> Dies betrifft schon die Frage, worin der spezielle Unterschied zwischen einem Hymnus und einem Enkomion bestehe. Nach dem Synonymenlexikon des *Ammonios*, das auf das Werk *περί διαφορῶν σημανομένων* des *Herennios Philon von Byblos*, eines Zeitgenossen des *Ignatius*, zurückgeht (vgl. GÄRTNER, Art.: Herennios, in: KP 2 [München 1979] 1059-1060) besteht der Unterschied einfach darin, daß der Hymnus an Götter gerichtet ist und das Enkomion an Menschen: ὕμνος ἐγκωμίου διαφέρει. ὁ μὲν γὰρ ὕμνος ἐστὶ θεῶν, τὸ δὲ ἐγκώμιον ἀνθρώπων (126, 1-2 NICKAU). Bei dem Grammatiker *Proklus* (2. Jh.), der auch diese Unterscheidung kennt (der Text der *Chrestomatheia* des *Proklus* ist in Auszügen bei *Photius* überliefert [Photius V, 155-166 HENRY]), ist wiederum zu lesen, daß das Enkomion und andere literarische Formen wie Prosodion oder Paian sich zum Hymnus verhalten wie die εἶδη zum γένος, weshalb zur Zeit des *Proklus*, wie er selbst angibt, Genitivverbindungen wie etwa die Bezeichnung ὕμνος ἐγκωμίου durchaus möglich waren (Text: 159 HENRY; vgl. dazu WÜNSCH, Art.: Hymnos, in: PRE IX, 1 [Stuttgart 1914] 156, und LATTKE, Hymnus 59-60). Der Begriff ὕμνος überrascht den Leser antiker Literatur immer wieder durch seine vielseitige Verwendbarkeit (vgl. dazu WÜNSCH, Hymnos 156-157). Seine Abgrenzung vom Lied oder vom Gebet fällt entsprechend schwer; »Hymnus« ist letztlich, wie WÜNSCH schon bemerkt hat, ein »Oberbegriff« und, hierin kann man Latke folgen, »als >Lobrede< kein eigentliches literarisches Genre« (vgl. WÜNSCH, Hymnos 156; LATTKE, Hymnus 60). Der antike Götterhymnus ist letztlich nichts anderes als eine an Gott gerichtete Lobrede, welche den angesprochenen Gott zum Inhalt hat, wobei gewisse, für den Hymnus signifikante, aber je nach Zeitgeschmack und Kunstauffassung des



genannten Beispiele<sup>13</sup>, daß man spätestens seit der Kaiserzeit relativ souverän die Hymnusform bzw. einzelne *Bausteine* des Hymnus verwendet hat und den hymnodischen Stil bis hin zur Schaffung von *Anti-hymnen* und *Hymnusparodien* exakt imitieren konnte. Dies dürfte ja doch wohl als sicheres Indiz dafür zu gelten haben, daß man in dieser Zeit genau wußte, was ein Hymnus ist. Letztlich kann man also festhalten, daß die Hymnusform als rhetorisches Muster im 2.Jh. grundsätzlich für die literarische Arbeit zur Verfügung stand<sup>14</sup>. Wie sind nun aber hymnische Passagen in einem Brief zu beurteilen? Brucker hat zuletzt gezeigt, daß hymnische bzw. epideiktische Passagen in antiken Prosatexten (auch in Briefen!) keineswegs selten sind und daß dadurch gegebene Stil- und Genoswechsel vollkommen der rhetorischen Theorie der Antike entsprechen<sup>15</sup>. Über die Verwendungsmöglichkeiten solcher Passagen in Prosatexten äußert sich Brucker folgendermaßen:

»So haben wir >hymnische< Passagen auch in den eben untersuchten Prosatexten sowohl an herausragender Stelle (im Proömium, im Finale oder als >Herzstück<) als auch mitten innerhalb der Argumentation (als Teil derselben oder als Exkurs) angetroffen - immer jedoch fest im Kontext verankert«<sup>16</sup>.

Hieraus ergibt sich zwangsläufig die Forderung, hymnische Passagen innerhalb der Briefliteratur in ihrem jeweiligen Kontext zu interpretieren, und zwar unabhängig von der hermeneutischen Vorentscheidung, ob es sich möglicherweise um einen *echten Hymnus* handeln könnte.

---

Dichters durchaus modifizierbare Kompositionsregeln einzuhalten waren. Insofern haben die üblichen Definitionen, die den Hymnus antiker Tradition folgend, als Enkomion oder Lobrede auf Gott charakterisieren (vgl. WÜNSCH, *Hymnos* 142.181-182; BERGER, *Hellenistische Gattungen* 1150) eine gewisse Berechtigung, wenngleich damit fast schon wieder zuviel gesagt ist. Jedenfalls ist zu berücksichtigen, daß der Hymnus inhaltlich strukturiert ist und sich ausschließlich formal gar nicht beschreiben läßt. Vgl. dazu zuletzt THRAEDE, Art.: *Hymnus* I, in: *RAC* 16 (Stuttgart 1994) 915-946.

<sup>13</sup> Vgl. THRAEDE, *Hymnus* 933.

<sup>14</sup> Deshalb ist der Hinweis von BERGER grundsätzlich zu berücksichtigen: »Die Möglichkeit einer nur literarischen Verwendung der Hymnenform ist hervorzuheben« (BERGER, *Hellenistische Gattungen* 1150).

<sup>15</sup> Vgl. BRUCKER, »Christushymnen« oder »epideiktische Passagen«? Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt = *FRLANT* 176 (Göttingen 1997) 174-279. Da die Arbeit von BRUCKER nach Fertigstellung meiner Dissertation erschienen ist, konnte diese Arbeit erst für die Drucklegung berücksichtigt werden, und dies sozusagen *in letzter Minute*. Deshalb wird auch nur an dieser Stelle (und in der folgenden Anmerkung) auf BRUCKERS Studien verwiesen, die insgesamt einen äußerst wertvollen Beitrag zum Verständnis epideiktischer Passagen in der neutestamentlichen und frühchristlichen Literatur darstellen.

<sup>16</sup> BRUCKER, *Christushymnen* 251.

Selbstverständlich sollte man dennoch der Frage nachgehen, nach welchem Vorbild solche hymnischen Briefpassagen gestaltet wurden, da - wie schon erwähnt - gerade im 2.Jh. *Hymnen* in den unterschiedlichsten Varianten begegnen. Für den *ignatianischen* »Christushymnus« sind in diesem Zusammenhang zwei Beobachtungen von Bedeutung:

- (1) Wie die Kapitel 3 und 4 gezeigt haben, ist dieser hymnische Textabschnitt tatsächlich »fest im Kontext verankert« und fungiert zudem als großes Finale des *Epheserbriefes* (vgl. das Zitat von Brucker);
- (2) Der Verfasser des *ignatianischen* »Christushymnus« dürfte sich im wesentlichen am Hymnusstil sogenannter Prosahymnen<sup>17</sup> orientiert haben, wobei man davon ausgehen kann, daß es sich im vorliegenden Fall um keinen *echten* Hymnus, sondern eine den *Prosahymnus* imitierende Textpassage handelt, die speziell für diesen Brief geschaffen wurde. Damit wird der Prosahymnus lediglich als Vorlage, d.h. als rhetorisches Muster verwendet.

Die Hymnusform hellenistischer Prosahymnen dürfte *Ignatius* vor allem deshalb imitiert haben, weil der antike Rezipient dieses Schema kannte und daher wußte, daß beispielsweise nach der Beschreibung der φύσις bzw. μορφή des *Erlösersterns* im *Sternhymnus* die Herkunft (γένος) des Sterns thematisiert werden mußte, wonach dann die Darlegung der Taten Gottes (πράξεις) folgen würde. Er konnte also den Text durch mitgedachte *Teilüberschriften* vorstrukturieren und damit die Feinheiten der Argumentation wesentlich präziser erfassen. Dieser kommunikationstheoretische Aspekt könnte *Ignatius* bewogen haben, die Hymnusform als Strukturschema zu wählen. Darüber hinaus kann aber auch nicht ausgeschlossen werden, daß *Ignatius* die Hymnusform verwendet hat, um seine polemische Argumentation möglichst attraktiv und wirkungsvoll zu gestalten. Bedenkt man, daß auch der Verfasser des Spottge-

---

<sup>17</sup> Zum Prosahymnus vgl. NORDEN, *Kunstprosa* 844-852; KROLL, *Die christliche Hymnodik* 8-9 Anm.3. Gerade im 2.Jh. entwickelt sich der Prosahymnus bzw. das prosaische Enkomion auf Götter, also das ὑμνεῖν ἄνευ μέτρου, zu einer beliebten Kunstform. Man vgl. dazu auch die rhetorische Rechtfertigung des Prosahymnus durch *Aelius Aristides* im Prooimion seines Sarapishymnus (*Aristid., Or. 45,1-14* [352,6-356,23 KEIL]). Zu Aelius Aristides vgl. LATTKKE, *Hymnus* 45-54, und zuletzt RUSSELL, *Aristides and the Prose Hymn*, in: DERS. (Hg.), *Antonine Literature* (Oxford 1990) 199-219; zum Sarapishymnus außerdem HÖFLER, *Der Sarapishymnus des Aelios Aristeides* = TBAW 27 (Stuttgart 1935) und NORDEN, *Kunstprosa* 845. *Prosahymnen* bzw. *Prosaenkomien* finden sich nach BERGER auch schon als *Formvorlage* in den *Christushymnen* des NT (vgl. dazu BERGER, *Hellenistische Gattungen* 1173-1191).

dichts auf den Valentinianer *Markus*<sup>18</sup> eine populäre literarische Gattung verwendet hat, um seinem Anliegen beim breiten Publikum zum Durchbruch zu verhelfen, dann wird nochmals deutlich, daß dieses Motiv für die Abfassung des *ignatianischen »Christushymnus«* durchaus zu berücksichtigen ist.

Im Folgenden werden die einzelnen Abschnitte noch kurz kommentiert, um den m.E. schon aus der oben gegebenen Gliederung klar ersichtlichen Aufbau des Textes nach dem Schema des *hellenistischen Götterhymnus* zu verdeutlichen.

#### 6.4. Inhaltlich-formale Beschreibung des »Christushymnus«

Der »Christushymnus« setzt sich, wie weiter oben schon gezeigt wurde, aus zwei Hymnen und einer Abschlußformel zusammen, so daß folgendes Schema vorliegt:

Prooimion	= Hymnus 1 ( <i>Eph. 18</i> )
Epischer Mittelteil	= Hymnus 2 ( <i>Eph. 19</i> )
(Ersatz für ein) Gebet	= Abschlußformel ( <i>Eph. 20, 1</i> )

##### 6.4.1. Das Prooimion (*Eph. 18*)

###### *Das Prooimion von Hymnus 1*

Der Hymnus setzt *Eph. 18, 1* mit einer merkwürdigen Selbstvorstellung ein: Περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ. Der *Hymnendichter* bezeichnet also die Quelle seiner Inspiration, seinen Geist, als »Sühnopfer für das Kreuz«<sup>19</sup>. Was will *Ignatius* mit diesem einleitenden Satz eigentlich zum Ausdruck bringen? Konsultiert man die einschlägigen Kommentare, so zeigt sich, daß eine befriedigende Interpretation dieser Stelle bislang noch nicht gelungen ist<sup>20</sup>. Welche Bedeutung könnte der Geist des Märtyrers als Sühnopfer für das Kreuz haben? Möglicherweise läßt sich diese mysteriöse Andeutung, die auch grammatikalisch

<sup>18</sup> Der Text des Spottgedichts findet sich bei *Irenäus Adv. haer. I, 15, 6* (251, 492-252, 499 R/D).

<sup>19</sup> Zur Übersetzung von περίψημα vgl. BAUER/ALAND, Wörterbuch 1317.

<sup>20</sup> Vgl. vor allem ZAHN, *Ignatius* 420-423; SCHOEDEL, *Briefe* 120-122.154; BOMMES, *Weizen Gottes* 84-85 (mit den Anm. 141 und 142) und 221-227.

nicht ganz eindeutig formuliert ist<sup>21</sup>, etwas besser verstehen, wenn man den Text als proömiale Einleitung zu einem *Hymnus* auffaßt, was ja bislang noch nie versucht wurde. Denn dann könnte man in dieser einleitenden Redewendung eine Anspielung des *Ignatius* auf die Vorstellung vom Hymnus als λογικὴ θυσία sehen<sup>22</sup>. Die Vorstellung selbst ist nicht auf den Hymnus allein beschränkt, denn im frühen Christentum kann jede Form der Danksagung<sup>23</sup> oder des Gebets<sup>24</sup> als Opfer bezeichnet werden, dennoch findet sich dieses Motiv vorzugsweise in den Prooimia und Epiklesen hellenistischer Hymnen<sup>25</sup>. Freilich wird hier

<sup>21</sup> Die ganze Verwirrung um den Satz illustriert die originelle Kritik ZAHNS an der Übersetzung von περίψημα durch die Begriffe »Auswurf« bzw. »Kehricht«: »Am Kreuz Christi haftet kein Unrath - und doch müsste dies der Sinn der Genitivverbindung sein -, und der Geist des Ignatius könnte denselben am wenigsten vorstellen« (ZAHN, Ignatius 420-421).

<sup>22</sup> Die Bezeichnung des Hymnus als Opfer ist nach BERGER, Hellenistische Gattungen 1151, charakteristisch für das Prooimion.

<sup>23</sup> Schon im NT bezeugt der *Hebräerbrief* diese Vorstellung mit den Worten: δι' αὐτοῦ (I.X./ TL) οὖν ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διὰ παντός τῷ θεῷ, τοῦτ' ἔστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ (*Hebr.* 13,15). Zu θυσία αἰνέσεως vgl. *1Clem.* 35,12 und 52,3 (jeweils Zitat aus ψ 49) und das unmittelbar folgende Zitat aus ψ 50 in *1Clem.* 52,4: Θυσία γὰρ τῷ θεῷ πνεῦμα συντετριμμένον. Weitere Belege finden sich bei KROLL, Die christliche Hymnodik 23-24 mit Anmerkung 4, und in dem Kommentar von GEFFCKEN, Zwei Griechische Apologeten (Leipzig-Berlin 1907) 186, zu *Athen.*, *Leg.* 13. Zu der viel diskutierten Stelle *Just.*, *1Apol.* 13 vgl. die Literaturangaben bei LATTKE, Hymnus 240. Zum Thema vgl. zuletzt ALBERTINE, Selected Survey of the Theme »Spiritual Sacrifice« to Augustine, in: EL 104 (1990) 35-50.

<sup>24</sup> *Clemens von Alexandrien* belegt an mehreren Stellen die Auffassung vom Gebet als Opfer, beispielsweise in direkter apologetischer Polemik gegen heidnische Opferbräuche *Strom.* VII, 6,31,7-8 : »Wenn sich aber die Gottheit, obwohl sie von Natur bedürfnislos ist, daran freut, geehrt zu werden, so ist es nicht unrichtig, wenn wir Gott durch unser Gebet (δι' εὐχῆς) ehren, und dieses Opfer (θυσίαν) senden wir als bestes und heiligstes mit Gerechtigkeit zu Gott empor, indem wir ihn mit vollem Recht ehren und den, den wir kennengelernt haben, eben damit preisen, wodurch wir die Erkenntnis (γνώσιν) erlangen. Jedenfalls ist unser Opferaltar (θυσιαστήριον) hier die irdische Gemeinschaft derer, die sich den Gebeten geweiht haben (τῶν ταῖς εὐχαῖς ἀνακειμένων), eine Gemeinschaft, die gleichsam eine gemeinsame Sprache und eine einheitliche Gesinnung hat (μίαν ὥσπερ ἔχον φωνὴν τὴν κοινὴν καὶ μίαν γνώμην)« (23,23-24,2 STÄHLIN). Die ganze szenische Darstellung erinnert an *Ign.*, *Eph.* 4,1-5,2, denn *Ignatius* bezeugt hier mit dem Begriff θυσιαστήριον (*Eph.* 5,2) die Auffassung vom Gebet als Opfer (vgl. SCHOEDEL, Briefe 109). Außerdem belegt *Eph.* 4,1-2 nach PAULSEN, Briefe 31, (vgl. dazu LATTKE, Hymnus 238, mit weiterer Literatur) »die kirchliche Sitte des Lobgesangs«, also eine entsprechende liturgische Praxis.

<sup>25</sup> Vgl. beispielsweise den Hymnus des Tat im *Corpus Hermeticum XIII*, 21: »Dir, Ursprung und Herr der Schöpfung, dem Gott, schicke ich Tat, geistige Opfer (λογικὰς θυσίας). Gott-Vater, du bist der Herr, du bist der Geist; nimm die Opfer an, die du von mir wünschst; denn nach deinem Willen wird alles vollendet (Übers.

der *eigene Geist* (τὸ ἑμὸν πνεῦμα) und nicht der *Hymnus an sich* als Opfer bezeichnet, jedoch könnte dies der *frühchristlichen* Auffassung entsprechen, daß letztlich der *Geist* die Inspiration für die Dichtung von Liedern und Hymnen vermittelt<sup>26</sup>. In der vorliegenden Formulierung könnte man auch eine christliche Entsprechung zu der in den Prooimia hellenistischer Hymnen üblichen Anrufung der Musen sehen. Der Geist als Muse des christlichen Hymnendichters! Speziell der Begriff περίψημα (vgl. die Nebenbedeutungen »Abschaum« oder »Auswurf«) könnte bewußt gewählt worden sein, um die Erniedrigungserfahrungen des Dichters auszudrücken, der sich der Größe seiner Aufgabe nicht gewachsen fühlt. Auch die sich anschließenden rhetorischen Fragen thematisieren dieses Problem und zeigen letztlich, daß der Dichter auf die Inspiration durch den (göttlichen) Geist angewiesen ist, da die menschliche Weisheit den wahren Sinn der Heilsgeschichte nicht erfassen kann. Der Einsatz rhetorischer Fragen zur Beschreibung der im Hymnus zu bewältigenden Aufgaben ist wiederum typisch für den proömialen Stil hellenistischer Hymnen<sup>27</sup>, wobei sich auch hier der Dichter häufig als selbstkritisches *Ich* vorstellt, das die Größe seiner Aufgabe und die Minderwertigkeit seiner Begabung beklagt.

Insgesamt kann man also festhalten, daß durch die Einschaltung des erzählenden »Ichs« (τὸ ἑμὸν πνεῦμα) und die rhetorischen Fragen relativ unkompliziert ein Übergang vom paränetischen Briefstil zur hymnodischen Diktion gefunden wurde und daß sich in diesem Prooimion höchst interessante, allerdings stark verfremdete Anklänge auf Themen und Motive hellenistischer Prooimia finden lassen.

### *Der »epische Mittelteil« von Hymnus I*

Da der »Mittelteil« des 1. Hymnus (*Eph. 18,2*) relativ kurz ist, sind die einzelne Bausteine des Mittelteils eng miteinander verbunden und kaum voneinander zu trennen. Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν übernimmt die Funktion der Epiklesis, wobei sogleich die Prädikation Ἰησοῦς ὁ Χριστός erläuternd hinzutritt. Die Epiklese ist hier nach dem Prooimion gefordert, weil im

---

nach HOLZHAUSEN, Das Corpus Hermeticum 187; griechischer Text: 209,6-9 NOCK/ FESTUGIERE). Man vgl. auch *Orac. Sib. VIII, 330-336* (163 GEFFCKEN).

<sup>26</sup> Diese Vorstellung wird im NT mit *Kol. 3,16* und *Eph. 5,18-19* faßbar. Vgl. dazu HENGEL, Das Christuslied im frühesten Gottesdienst, in: BAIER/ HORN/ PFNÜR (Hgg.), Weisheit Gottes - Weisheit der Welt (St. Ottilien 1987) 389-393.

<sup>27</sup> Vgl. beispielsweise die Gedichtanfänge in den Hymnen des *Mesomedes* (εἰς Ἀδρίαν [28,1-5 HEITSCH]; εἰς ὠρολόγιον [29,1-5 HEITSCH]; ἄλλο εἰς ὠρολόγιον [29,1-7 HEITSCH]).

Prooimion selbst das Kreuz verherrlicht wird und nicht Jesus Christus. Die Verwendung des Artikels bei der nominalen Epiklese ist nach Kroll Eigenart *orientalischer Redeweise*<sup>28</sup>, man darf nach der Kritik von Berger an der von Norden herrührenden Einteilung in hellenistische und orientalische Stilelemente aber durchaus sagen, daß dies allgemeiner Hymnusstil ist<sup>29</sup>. Mit der Epiklesis<sup>30</sup> ist bereits das Entscheidende über die φύσις Gottes gesagt. Nach der Beschreibung der φύσις Gottes folgt im hellenistischen Hymnus die Darlegung der Herkunft und Abstammung (γένος) Gottes. Diese »Geburtslegende« kann sehr kurz sein, und sich beispielsweise auf einen Relativsatz beschränken, oder aber einen ausführlichen Geburtsmythos enthalten. Interessanterweise hat dieser Abschnitt den Charakter eines »Enkomion« angenommen<sup>31</sup>. Dies ist insofern unproblematisch, weil für das Enkomion<sup>32</sup> nach *Menander*<sup>33</sup> der Grundsatz ἐρεῖς αὐτὸν ἐκ θεῶν γενέσθαι<sup>34</sup> zu berücksichtigen war (vgl. die Herkunftsangabe ἐκ πνεύματος δὲ ἁγίου). Auch die Angabe über die menschliche Herkunft des Erlösers (ἐκ σπέρματος Δαυὶδ) entspricht vollkommen dem Stil des Enkomions, d.h. speziell der Regel, das γένος des gefeierten Helden auf berühmte Vorfahren oder Ahnherren (πρόγονοι) zurückzuführen<sup>35</sup>. Der grundsätzliche Unterschied zum

<sup>28</sup> KROLL, Die christliche Hymnodik 9.

<sup>29</sup> Vgl. dazu BERGER, Hellenistische Gattungen 1163-1169.

<sup>30</sup> Die Epiklese ist hierbei nicht ausschließlich als »Reverenzformel« aufzufassen, sondern entspricht ganz allgemein dem Anspruch hymnischer Einleitungen, die Gottheit möglichst präzise zu benennen; vgl. dazu WÜNSCH, Hymnos 142-144.

<sup>31</sup> Vgl. WÜNSCH, Hymnos 166: »Sobald der H., das Loblied der Götter, dazu dienen muß, Sterbliche zu verherrlichen, stellen sich von selbst Beziehungen zum Enkomion ein, der Lobrede auf Menschen«.

<sup>32</sup> Zu Form und Inhalt des »Enkomion« und dessen Einfluß auf die *ntl. Christus-hymnen* und die *Evangelien* vgl. BERGER, Hellenistische Gattungen 1173-1194.

<sup>33</sup> Es handelt sich hier um den Rhetor *Menander* aus Laodikeia am Lykos (südwestl. Kleinasien), unter dessen Namen zwei theoretische Schriften über die epideiktische Rede überliefert sind, die gegen Ende des 3.Jhs. verfaßt worden sein dürften. Weil die Verfasserfrage vor allem des ersten Traktats noch ungeklärt ist, werden beide Schriften (Διαίρεσις τῶν ἐπιδεικτικῶν und Περί ἐπιδεικτικῶν) in dieser Arbeit unter dem Namen *Menanders* (nach der neuen Edition von RUSSELL/ WILSON) zitiert. Vgl. dazu GÄRTNER, Art.: Menandros, in: KP 3 (München 1979) 1202; LATTKE, Hymnus 58-61; RUSSELL/ WILSON, *Menander Rhetor* XXXIV-XL. Für die Erforschung der epideiktischen Gattungen »Hymnus« und »Enkomion« sind beide Traktate von großer Bedeutung, da hier wichtige Traditionen (vor allem auch des 2.Jhs.) übersichtlich zusammengefaßt sind.

<sup>34</sup> *Menander*, Περί ἐπιδεικτικῶν 370 (80,33-34 RUSSELL/ WILSON); dieser Grundsatz findet sich in dessen Ausführungen über den βασιλικὸς λόγος, also das ἐγκώμιον βασιλέως (so die Definition des *Menander*, Περί ἐπιδεικτικῶν 368 [76,3 RUSSELL/ WILSON]).

<sup>35</sup> Vgl. dazu BERGER, Hellenistische Gattungen 1174.

Enkomion, das nach Berger die drei Elemente »Wesen-Tat-Ruhm« enthält, bzw. auf den drei Fragen aufbaut »Wer ist er? Was tat er? Welchen Ruhm erlangte er?«<sup>36</sup>, besteht darin, daß das letzte Element im *ignatianischen Hymnus* fehlt. Das Hauptziel besteht *Eph. 18-19*, anders als im Enkomion, nun auch nicht darin einen Menschen in den Rang der Götter zu erheben, sondern umgekehrt einen Gott in den Stand der Menschen zu versetzen. Die πράξεις Gottes werden deshalb *Eph. 18,2* durch die Passiva ἐκνοφορήθη, ἐγεννήθη und ἐβαπτίσθη beschrieben und zwar nicht als eigentliche Taten, sondern gewissermaßen als Geschehnisse<sup>37</sup>. Damit will *Ignatius* nichts anderes sagen, als daß sich Gott der menschlichen Realität vollständig ausgeliefert hat, angefangen von der Geburt bis zum Leiden. Das Überraschende der Stelle liegt in der rhetorischen Finesse, d.h. in dem von Berger beschriebenen *Inversions-effekt*: »Gattungselemente werden in ihr Gegenteil verkehrt, um den Leser zur Aufmerksamkeit zu zwingen«<sup>38</sup>. Die Aufmerksamkeit des Lesers wird hier, so könnte man fortfahren, auf die für griechisches und gnostisches Empfinden skandalösen Erniedrigungserfahrungen eines Gottes gelenkt, dessen Tat darin besteht, sich der *conditio humana* ausgeliefert zu haben.

### *Beobachtungen zum Stil von Hymnus 1*

Zur formalen Beschreibung von *Eph. 18,2* sind noch zusätzlich die von Norden und Berger herausgearbeiteten charakteristischen Stilmerkmale heranzuziehen. Zunächst kann man festhalten, daß der sogenannte »Er-Stil der Prädikation« vorliegt. Die Taten Gottes werden »in der Form einer Aussage, also in der 3. Person«<sup>39</sup> dargestellt. Außerdem findet sich der sogenannte »Relativstil der Prädikation« vor. Es ist hierbei durchaus nicht ungewöhnlich, daß der erste Relativsatz sogleich die »Geburtslegende« enthält<sup>40</sup> (vgl. *Eph. 18,2* ὅς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη).

<sup>36</sup> BERGER, *Hellenistische Gattungen* 1174.

<sup>37</sup> Eine ähnliche Reihung von Passiva findet sich auch im sogenannten Christus-hymnus von *1Tim. 3,16*, den BERGER, *Hellenistische Gattungen* 1190, als »Spezialfall eines passivischen Enkomions« bezeichnet hat.

<sup>38</sup> BERGER, *Hellenistische Gattungen* 1190.

<sup>39</sup> NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede* (4. Aufl. Darmstadt 1956) 163 (vgl. auch die Seiten 163-166). Vgl. außerdem DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus* 23: »Der Hymnus im Er-Stil steht an der Schwelle zwischen Gebet und Verkündigung«; DEICHGRÄBER bezeichnet diesen Stiltypus deshalb als »proklamatorischen Hymnus«.

<sup>40</sup> Man vgl. den Anfang des pseudhomerischen Hermeshymnus: Ἑρμῆν ὕμνει Μοῦσα Διὸς καὶ Μαϊάδος υἱόν, Κυλλήνης μεδέοντα καὶ Ἀρκαδίας πολυμή-

Weiterhin ist für die Schilderung der Taten Gottes im Hymnus der Gebrauch von γάρ kennzeichnend. Dies entspricht, wie Berger anmerkt, grundsätzlich auch dem von Koch gegebenen Aufriß des alttestamentlichen Hymnus. Mit der Partikel »denn« wird demnach die Darlegung der Preiswürdigkeit Gottes eingeleitet, woraufhin im folgenden hymnischen Hauptstück der mit »denn« eingeleitete Satz thematisch entfaltet wird (vgl. *Eph. 18,2*: Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκνοφορήθη ὑπὸ Μαρίας, κτλ.)<sup>41</sup>. Schließlich ist noch zu notieren, daß ἵνα-Sätze zum stilistischen Sondergut der Aretalogie zählen<sup>42</sup> (vgl. *Eph. 18,2*: ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθάριση).

Diese Stilmerkmale kennzeichnen selbstverständlich nicht nur den Hymnus, sondern formelhafte, gebundene Sprache überhaupt, dennoch ist die Beachtung dieser Stilgesetze, die Häufung der Stilelemente und die grundsätzliche Einhaltung des hymnischen Aufbaus einigermaßen erstaunlich.

#### 6.4.2. Der epische Mittelteil (*Eph. 19*)

##### *Das Prooimion von Hymnus 2*

Der folgende Abschnitt *Eph. 19,1-2a* ist durch die rhetorische Frage *Eph. 19,2a* (Πῶς οὖν ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν) eindeutig als eine Art *kleines* Prooimion zum *Sternhymnus* gekennzeichnet. Außerdem ist auf den Anschluß durch καί hinzuweisen, der die Brückenfunktion von *Eph. 19,1* (zu *Eph. 18,2*) signalisiert. *Menander* erinnert in seinen Ausführungen zum *Basilikos Logos*<sup>43</sup> an die Regel (παράγγελμα), zu Beginn jedes neuen Abschnitts (κεφάλαιον) ein Prooimion über das nun

---

λου, ἄγγελον ἀθανάτων ἐριούριον, ὃν τέκε Μαῖα νύμφη εὐπλόκαμος Διὸς ἐν φιλότῳ μιγεῖσα, αἰδοίῃ (62,1-5 WEIHER/ 42 ALLEN/ HALLIDAY/ SIKES); Übers.: »Hermes preise, o Muse, den Sohn des Zeus und der Maia, der die Kyllene betreut und Arkadias riesige Schafzucht, ihn, den hurtigen Boten der Götter, den Maia, die liebend Zeus sich vermählte, gebär, die Nymphe mit prächtigen Zöpfen« (63 WEIHER). Weitere Beispiele findet man bei NORDEN, *Agnostos Theos* 168-176.

<sup>41</sup> Vgl. dazu BERGER, *Hellenistische Gattungen* 1156-1157.

<sup>42</sup> Dazu BERGER, *Hellenistische Gattungen* 1164.

<sup>43</sup> Diese Gattung ist zwischen dem Enkomion (auf Menschen) und dem Götterhymnus einzuordnen, da sie sich an den »göttlichen« Herrscher wendet. Hoheitstitel wie »Gott« oder »Sohn Gottes« sind deshalb auf Inschriften der Kaiserzeit, welche der Gattung *Basilikos Logos* zuzurechnen sind, regelmäßig vorzufinden. Vgl. dazu BERGER, *Hellenistische Gattungen* 1194-1195, und zum Gottessohntitel CUSS, *Imperial Cult and honorary Terms in the New Testament = Paradosis* 23 (Freiburg/Schweiz 1974) 71-74.



zu behandelnde Thema und auch eine *Synkrisis* vorzulegen<sup>44</sup>. Möglicherweise darf man in der Einführung der Negativfigur des »Fürsten dieser Welt« tatsächlich eine Art *Synkrisis* sehen, d.h. einen Vergleich mit einer bedeutenden Herrscherpersönlichkeit<sup>45</sup>. Unmittelbarer Gegenstand des Vergleichs ist die Fähigkeit zur Erkenntnis der drei Geheimnisse und damit zur Erkenntnis Christi. Diese Fähigkeit wird dem Fürsten der Welt abgesprochen, wodurch die Überlegenheit Christi, aber auch die Überlegenheit der göttlichen Ökonomie deutlich hervortritt. Das Motiv von der Verborgenheit des Heils, dargestellt an der Negativfigur des weltlichen Fürsten, präludiert also *Eph. 19,1* dem Epiphaniemotiv *Eph. 19,2a*, wodurch ein kontrastreiches *Vorprogramm* zum *Sternhymnus* entsteht, das dem von *Menander* formulierten Zweck des Prooimions, nämlich die Aufmerksamkeit des Zuhörers zu wecken, vollkommen entspricht. Da *Eph. 18,2* letztlich als eine »prädikative Erweiterung des Christusnamens« (Ὁ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς κτλ.) aufgefaßt werden kann und somit insgesamt die Funktion der Epiklese für den zweiten Hymnus übernimmt<sup>46</sup>, fehlt eine Epiklese im zweiten Prooimion. Die Hauptaufgabe dieses Prooimions besteht deshalb vor allem darin, das *spezielle* Thema des zweiten Hymnus anzukündigen.

Wegen der rhetorischen Frage *Eph. 19,2a* könnte man den sogenannten *Sternhymnus* auch als *Epiphaniehymnus* bezeichnen, zumal *Eph. 19,2* (θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερούμενου) das Epiphanie-Thema *expressis verbis* formuliert wird<sup>47</sup>. Ob man nun *Eph. 19,2-3* als *Epiphaniehymnus*<sup>48</sup>, *Christushymnus*<sup>49</sup> oder *Sternhymnus* bezeichnet, ist letztlich auch völlig

<sup>44</sup> *Menander*, Περὶ ἐπιδεικτικῶν 372 (84,14-25 RUSSELL/ WILSON).

<sup>45</sup> Zum literarischen Motiv der σύγκρισις vgl. BERGER, Hellenistische Gattungen 1175-1177.

<sup>46</sup> Vgl. die Bemerkung von BERGER, Hellenistische Gattungen 1191, zum Unterschied von *ntl. Christushymnen* und *antiken Götterhymnen*: »Die neutestamentlichen Christushymnen dagegen sind in ihrer Kürze am besten begreiflich als prädikative Erweiterungen des Christusnamens«.

<sup>47</sup> Auch die Darstellung der Taten Gottes zeigt, daß es durchaus berechtigt ist, hier von einem Epiphaniehymnus zu sprechen, denn nach hellenistischem Empfinden offenbaren gerade die göttlichen Taten und Werke anschaulich das Wesen Gottes. So kann *Aelius Aristides* im Sarapishymnus die Darstellung der Taten des Sarapis mit den Worten einleiten: οὐ γὰρ ἄλλοῖός ἐστιν ἢ οἷος ἐκ τῶν ἔργων ἐπιφαίνεται καὶ δεικνύται. τίνα οὖν ἔργα Σαράπιδος (*Aristid., Or. 45,15* [357,1-3 KEIL]).

<sup>48</sup> Vgl. z.B. SCHILLE, Frühchristliche Hymnen 117-119.

<sup>49</sup> Vgl. DEICHGRÄBER, Gotteshymnus 157: »Der Stern meint Christus, und so dürfen wir den Hymnus mit Fug und Recht als Christushymnus bezeichnen, obwohl er nicht einen einzigen Titel Christi enthält«. Diese Bemerkung zeigt (einmal davon

gleichgültig. Formal stellt jedenfalls dieser Abschnitt den *epischen Mittelteil* des zweiten Hymnus dar. Dieser Teil ist im hellenistischen Hymnus naturgemäß der wichtigste und in der Regel auch der ausführlichste.

### *Der epische Mittelteil von Hymnus 2*

Im *Sternhymnus* nehmen die Aussagen zur φύσις bzw. zur μορφή eigentlich den ganzen ersten Teil ein und enden mit einer indirekten Frage. Gegenstand dieser Frage ist die Herkunft des Sterns, also sein γένος: παραχὴ τε ἦν, πόθεν ἢ καινότης ἢ ἀνόμοιος αὐτοῖς (*Eph. 19,2*). Diese Frage verweist zurück auf *Eph. 18,2-19,1*, muß also nicht nochmals ausgeführt werden, da der Leser die Antwort schon kennt. Dafür werden die πράξεις (*Eph. 19,3*), wie im hellenistischen Hymnus üblich, ausführlich geschildert. Der Aufbau des *epischen Mittelteils* läßt sich also im *Sternhymnus* vollständig nachweisen. Nun drängt sich geradezu die Frage auf, ob diesem Aufbau andere Strukturanalysen zum *Sternhymnus* entsprechen. In diesem Zusammenhang sind vor allem die Untersuchungen von Deichgräber<sup>50</sup>, der sich mit der älteren Forschung kritisch auseinandergesetzt hat, und Stander zu berücksichtigen, dessen Studie den letzten Stand der Forschung markiert<sup>51</sup>.

### *Vergleich mit anderen Textanalysen zum Sternhymnus*

Für die folgenden Ausführungen dürfte es hilfreich sein, den Text des sogenannten *Sternhymnus*, also die Kapitel *Eph. 19,2b-3*, nochmals wiederzugeben und mit einer Zeilennummerierung zu versehen.

- 1 Ἄστηρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν
- 2 ὑπὲρ πάντα τοὺς ἀστέρας·
- 3 καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκκάλητον ἦν
- 4 καὶ ξενισμὸν παρεῖχεν ἢ καινότης αὐτοῦ.
- 5 τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἄστρα
- 6 ἅμα ἡλίῳ καὶ σελήνῃ
- 7 χορὸς ἐγένετο τῷ ἀστέρι·
- 8 αὐτὸς δὲ ἦν ὑπερβάλλων τὸ φῶς αὐτοῦ ὑπὲρ πάντα
- 9 παραχὴ τε ἦν, πόθεν ἢ καινότης ἢ ἀνόμοιος αὐτοῖς (*Eph. 19,2*).

---

abgesehen, daß Christus »Gott« genannt wird) sehr deutlich, daß der »Christushymnus« (*Eph. 19*) ohne die *Epiklese Eph. 18,2* unvollendet wirkt.

<sup>50</sup> DEICHGRÄBER, Gotteshymnus 157-159.

<sup>51</sup> STANDER, The Starhymn in the Epistle of Ignatius to the Ephesians (19:2-3), in: VigChr 43 (1989) 209-214.

- 10 Ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία  
 11 καὶ πᾶς δεσμός ἠφανίζετο κακίας.  
 12 ἄγνοια καθηρεῖτο,  
 13 παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο  
 14 θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερούμενου  
 15 εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς·  
 16 ἀρχὴν δὲ ἐλάμβανεν τὸ παρὰ θεῶ ἀπηρτισμένον.  
 17 ἔνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο  
 18 διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν (*Eph. 19,3*).

Die Zeileneinteilung folgt dem Vorschlag von Deichgräber, dem auch Stander gefolgt ist. Übereinstimmung herrscht weiterhin darin, daß mit ὅθεν in Zeile 10 ein klarer Einschnitt vorliegt, weshalb Deichgräber den Hymnus in zwei Strophen einteilt (1-9 und 10-18):

»Mit ὅθεν beginnt etwas Neues, eine neue Strophe. Die erste Strophe berichtet vom Erscheinen des Sterns, die zweite rühmt die Wirkung dieser Erscheinung. Die Strophen sind in etwa gleich lang, nicht der Zahl der Worte nach (51 gegen 37), aber in der Zeilenzahl«<sup>52</sup>.

Eine weitere Untergliederung des Textes hält er gegen Burney, Lohmeyer und Schille nicht für möglich<sup>53</sup>. In dieser Beurteilung des Aufbaus folgen ihm Schoedel und Paulsen, allerdings mit dem Unterschied, daß sie κακίας (Zeile 11) mit ἄγνοια καθηρεῖτο (Zeile 12) verbinden. Schoedel verweist hierbei auf das Homöoteleuton (ἠφανίζετο, καθηρεῖτο, διεφθείρετο und auch συνεκινεῖτο), sowie die bessere Ausgeglichenheit der Zeilenlängen<sup>54</sup>. Das letzte Argument muß nicht unbedingt richtig sein, da sich nach *Dion von Halikarnassos* der Prosarhythmus gerade durch den Wechsel (μεταβολή) kürzerer und längerer Kola auszeichnet und auch *Menander* den Stil des Prosadichters an der Variation der Kola (ἐκ τῆς ποικιλίας τῶν κώλων) miß<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus* 157.

<sup>53</sup> Vgl. die Kritik von DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus* 157-158, an den Gliederungen von BURNEY (*The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* [Oxford 1922] 161-163), LOHMEYER (*Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11* = *SHAW.PH* 18/4 [Heidelberg 1928] 64), und SCHILLE (*Frühchristliche Hymnen* 117-119).

<sup>54</sup> SCHOEDEL, *Briefe* 159 Anm.6; vgl. PAULSEN, *Briefe* 43-44.

<sup>55</sup> Den Hinweis auf *Dion von Halikarnassos*, einen Grammatiker unter Hadrian, verdanke ich dem Kommentar von RUSSELL/ WILSON (Seite 240) zu *Menander*, *Διαιρέσεις τῶν ἐπιδεικτικῶν* 340 (20,26-27 RUSSELL/ WILSON). Dort ist auch der griechische Text zu finden.

Stander hat hingegen eine Einteilung des *Sternhymnus* in 4 Strophen vorgeschlagen:

Strophe 1 (Zeile 1-4): »The appearance of a star«

Strophe 2 (Zeile 5-9): »The reaction of the celestial bodies«

Strophe 3 (Zeile 10-15): »The workings of the star«

Strophe 4 (Zeile 16-18): »Resumé and theological commentary on strophes 1-3«<sup>56</sup>.

Stander begründet diese Gliederung mit der These, daß die letzten 3 Zeilen (= Strophe 4) jeweils mit einer der vorangegangenen Strophen (1-3) korrespondieren. Diese Beziehungen wirken aber ein wenig gezwungen, denn in welcher Hinsicht soll beispielsweise Zeile 16 ἀρχὴν δὲ ἐλάβανεν τὸ παρὰ θεῶ ἀπηρτισμένον direkt etwas mit dem Erscheinen des Sterns in der 1. Strophe zu tun haben? Wenn man überhaupt die letzten drei Zeilen (Strophe 4) dem Text zuordnen will, dann bieten sich noch eher die Korrespondenzen zwischen Zeile 16 und *Eph.* 19,1, zwischen Zeile 17 und den Zeilen 1-9 und zwischen Zeile 18 und den Zeilen 10-15 an. Denn der Hinweis Zeile 16 auf den göttlichen Heilsplan, der sich nun verwirklicht - nichts anderes kann der Satz bedeuten - entspricht dem Offenbarwerden der drei Geheimnisse, die ihrerseits in der Sphäre Gottes bereits vollbracht wurden (τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη)<sup>57</sup>. Zeile 17 (ἐνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο) entspricht dem gesamten ersten Teil, d.h. den Zeilen 1-9 (1.Strophe nach Deichgräber) und nicht nur den Zeilen 5-9 (2.Strophe nach Stander), denn ἐνθεν (Zeile 17) bezieht sich ebenso wie ὅθεν (Zeile 10) auf das Ereignis der gesamten Sternerscheinung (Strophe 1 nach Deichgräber). Zeile 18 (διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν) korrespondiert schließlich mit den Zeilen 10-15 (3.Strophe nach Stander). Man vergleiche nur den kontrastierenden Abschluß Zeile 15 εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς. Stander behauptet allerdings, er könne die Einteilung in 4 Strophen durch eine Analyse formaler Elemente bestätigen. Hierzu zählt die Feststellung, daß jede der ersten drei Strophen mit einem »Refrain« endet, der das »Kernelement« καινότης (oder καινότητα) enthält. Weiterhin sei für die ersten beiden Strophen das Vorkommen des Wortes φῶς in der vorletzten Zeile (Zeile 3 und 8) und

<sup>56</sup> STANDER, *Starhymn* 211-212.

<sup>57</sup> Zur Rechtfertigung dieser Interpretation vgl. das Kapitel 7.2; vgl. auch PAULSEN, *Briefe* 44: »Das ἀρχὴν κτλ. spricht überraschend davon, daß mit dem Kommen Jesu in die Welt die οἰκονομία erst beginnt. Dies eröffnet, wie am Folgenden deutlich wird, den Blick in die Zukunft, erinnert zugleich mit dem τὸ παρὰ θεῶ ἀπηρτισμένον aber auch an 19,1«.

der Begriff »Stern« in der jeweils ersten Zeile (Zeile 1 und 5) signifikant. In der 3.Strophe identifiziert Stander folgende »stylistic techniques«: Einen Chiasmus (Zeile 10 und 11) und einen Parallelismus membrorum (Zeile 12 und 13), darüber hinaus einen Chiasmus »on a wider level« (Zeile 10 und 13) mit einem Parallelismus in der Mitte (Zeile 11 und 12).

Der an Deichgräber gerichtete Vorwurf, er zerstöre mit seiner Teilung der Strophen zwischen Zeile 11 und 12 einen Parallelismus und werde mit seiner Einteilung in 2 Strophen (1-9 und 10-18), sowie seiner Einteilung in »sub-strophes« dem Text nicht gerecht, ist unverständlich. Denn Deichgräber legt sich ausdrücklich nur auf eine Unterteilung in zwei Strophen fest und sieht von einer weiteren Unterteilung faktisch ab; allerdings ist die Anordnung des Textes, mit welcher auch schon Deichgräber auf einzelne, strukturierende Parallelismen hinweisen wollte, tatsächlich ein wenig irreführend.

Es bleiben Fragen. Sicherer Indiz ist in der Tat nur der Einsatz mit ὅθεν Zeile 10. Kann man nun die beiden Strophen nochmals unterteilen? Wichtiger als die Feststellung, daß der Begriff »Stern« in der jeweils ersten Zeile (Zeile 1 und 5) der von Stander eingeteilten Strophen 1 und 2 begegnet, ist m.E. der Subjektwechsel zu Beginn der Strophen, denn Zeile 1 ist *der Stern* Subjekt (Zeile 3 sein Licht; Zeile 4 seine Neuartigkeit), Zeile 5 sind es *die Sterne* bzw. alle übrigen Himmelskörper. Nun darf man aber nicht übersehen, daß Zeile 8, also noch innerhalb der 2.Strophe, wiederum ein Subjektwechsel vollzogen wird, wobei αὐτός *den Stern* von Zeile 1 meint, τὸ φῶς αὐτοῦ auf Zeile 3 verweist und ὑπὲρ πάντα auf Zeile 2, während die indirekte Frage in Zeile 9 wiederum *die Sterne* als logisches Subjekt voraussetzt und den Begriff καινότης von Zeile 4 aufgreift<sup>58</sup>. Es bestehen also vielfältige Bezüge zwischen diesen beiden Strophen (nach der Einteilung von Stander), doch keine zwingenden Gründe die gerade dadurch hergestellte Texteinheit (Zeile 1-9) in zwei Strophen (1-4 und 5-9) zu gliedern. Die anaphorische Strukturierung des Textes durch die Wiederholung einzelner Leitwörter kann nach Berger »als eine Art Ersatz für den Versbau« hellenistischer Hymnen gelten und ist »ohne Analogie in den poetischen wie prosaischen heidnischen Hymnen und Enkomien«<sup>59</sup>. Bedenkt man

<sup>58</sup> Man vergleiche die Gliederung des Abschnitts durch LOHMEYER, Kyrios Jesus 64, in 3 Strophen mit jeweils 3 Zeilen (1. Strophe - Zeile 1+2 bis 4/ 2.Strophe - Zeile 5 bis 7/ 3.Strophe - Zeile 8 bis 9).

<sup>59</sup> BERGER, Hellenistische Gattungen 1168.

zusätzlich, daß rhetorische Fragen exklusive Gestaltungs- und Strukturierungsmittel im Hymnus sind, dann erscheint der Einschnitt in Zeile 10 um so deutlicher, als diesem ja in Zeile 9 eine indirekte Frage vorangeht (πόθεν ἡ καινότης ἡ ἀνόμοιος αὐτοῖς)<sup>60</sup>. Ob man wie schon Burney, Lohmeyer, Schille<sup>61</sup> und nun auch Stander in Zeile 5 (τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἄστρα) bzw. je nach Zeileneinteilung in Zeile 4 (Lohmeyer) einen weiteren Einschnitt sehen will, ist letztlich Geschmacksfrage. Mit der Zäsur in Zeile 10 ist dieser Einschnitt, den man bestenfalls als Beginn einer Substrophe auffassen könnte, allerdings nicht vergleichbar.

Der zweite Teil ist durch Homöoteuton, Chiasmen und Parallelismen eindeutig stilisiert, aber eben nur bis Zeile 13, weshalb sich wohl auch Schille dazu entschlossen hat, seine 3. Strophe (die ersten beiden entsprechen dem Aufbau von Stander, wobei Schille Zeile 9 ἡ ἀνόμοιος αὐτοῖς als *ignatianischen* Zusatz ausscheidet) mit διεφθέρετο enden zu lassen und den Rest als sekundäre Interpretation auszuweisen<sup>62</sup>. Dagegen spricht aber, daß der grammatikalische Anschluß durch den Genitivus absolutus durchaus gelungen und bewußt stilisiert erscheint.

Schließlich ist nach der Bedeutung der letzten drei Zeilen (Zeile 16-18) zu fragen, die ja Stander jeweils auf eine der ersten drei Strophen bezogen hat. Wie bereits angemerkt wurde, gibt es auch andere Referenzmöglichkeiten, und letztlich wird man sich fragen müssen, ob diese Zeilen nicht ebenso wie die beiden Schlußzeilen der 1. Strophe (Zeile 8 und 9), ganz einfach nur den Inhalt der vorangegangenen Strophe nochmals zusammenfassen. Denn die beiden Zeitangaben ἀρχὴν δὲ ἐλάμβανεν (Zeile 16) und ἔνθεν (Zeile 17) lassen sich mühelos auf das ὅθεν von Zeile 10, also den Beginn der Strophe beziehen. Außerdem wird gerade durch Zeile 16 deutlich, daß die im Imperfekt stehenden Verben (Zeile 10-13) »im Sinne von angefangenen Handlungen verstanden werden« sollten<sup>63</sup> und deshalb Handlungen bezeichnen, die noch nicht zu einem definitiven Abschluß gekommen sind. Der innere Zusammenhang der 2. Strophe (nach Deichgräber) ist also durchaus gege-

<sup>60</sup> Nach *Menander*, Περὶ ἐπιδεικτικῶν 374, gilt es als besonders einfallsreich in der Mitte der Rede bzw. der Aretalogie - wie im Schauspiel (καθάρπιν ἐν δράματι) - ein Land oder einen Fluß sprechen zu lassen (86,6-18 RUSSELL/WILSON). Hier sind es die Sterne. Nach dieser *Einlage* (ἄνεσις) soll der Redner dann damit fortfahren, die Taten und Erfolge aufzuzählen: τροπαια τροπαιοῖς συνάψεις, καὶ νίκας νίκαις, κτλ. (88,20-21 RUSSELL/WILSON).

<sup>61</sup> Vgl. die Diskussion bei DEICHGRÄBER, Gotteshymnus 157-158.

<sup>62</sup> SCHILLE, Frühchristliche Hymnen 117-119.

<sup>63</sup> SCHOEDEL, Briefe 170.

ben, nicht zuletzt durch die Zeilen 15 und 18, die die nähere Bestimmung der Gotteserscheinung (εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς) und die Ursache der in Gang gekommenen Prozesse (διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν) jeweils durch eine Präposition eingeleitet angeben, wobei der Antagonismus der Begriffe »Leben« und »Tod« nochmals den kunstvollen Aufbau des Hymnus unterstreicht. Letztlich wird man festhalten dürfen, daß die Einteilung des Hymnus in zwei Strophen (nach Deichgräber) die beste Lösung darstellt, wobei die Unterteilung der 1. Strophe in zwei Substrophen (1-4 und 5-9) durchaus akzeptabel erscheint.

Vergleicht man nun dieses Ergebnis mit der Einteilung, die sich aus dem Aufbau des *Christushymnus* und hier speziell des *epischen Mittelteils* ergeben hat, dann kann man zunächst festhalten, daß mit der Zäsur in Zeile 10 die Darlegung der πράξεις Gottes beginnt, wobei die Aufzählung der Taten Gottes die gesamte 2. Strophe (nach Deichgräber) umfaßt. Die 1. Strophe enthält folglich die Beschreibung der φύσις und des γένος Gottes. Interessanterweise kann man die Annahme von zwei Substrophen insofern bestätigen, als in der ersten *Substrophe* (Zeile 1-4) die φύσις Gottes (d.h. des Sterns) durch die Beschreibung des Lichtes charakterisiert wird, während die zweite *Substrophe* (Zeile 5-9) die Aufmerksamkeit des Lesers durch eine weiterführende Dramatisierung des Geschehens auf die alles entscheidende Frage nach dem γένος des Sterns lenkt. Damit entspricht die Einteilung in zwei Strophen und die Unterteilung der 1. Strophe in zwei Substrophen grundsätzlich den einzelnen Abschnitten des *epischen Mittelteils*, was man wohl als Idealfall einer Textanalyse anzusehen hat.

#### *Anmerkungen zum Wortschatz des »Sternhymnus« (Eph. 19,2-3)*

Zuletzt muß noch ein Argument der Textkritik überprüft werden, das immer wieder angeführt wird, um den *vorignatianischen* Charakter des *Sternhymnus* zu beweisen. Die Behauptung, der *Sternhymnus* sei *vorignatianisch*, beruht nämlich auf der Feststellung, daß der Textabschnitt Eph. 19,1-2 eine Ansammlung von Begriffen bietet, die sonst nicht mehr in den *Ignatianen* vorkommen<sup>64</sup>. Wie läßt sich dies erklären? Schoedel hat darauf hingewiesen, daß in den *Ignatianen* »spezifische Inhalte (besonders im Römerbrief und im Polykarpbrief) einen dramatischen Wechsel des Wortschatzes« herbeiführen können<sup>65</sup>. Er betrachtet

<sup>64</sup> Vgl. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus* 159.

<sup>65</sup> SCHOEDEL, *Briefe* 160. SCHOEDEL'S Argumentation stützt sich hierbei auf die Wortstatistik von BROWN (vgl. BROWN, *Authentic Writings* 8).

deshalb (auch weil typisch *ignatianische* Formulierungen anklingen) »Eph. 19,2-3 als ein gemeinsames Erzeugnis der Rhetorik des Ignatius und des spezifischen Inhalts«<sup>66</sup>.

Den Wechsel im Wortschatz kann man aber auch dadurch erklären, daß *Ignatius* diesen Text eindeutig als *Hymnus* stilisieren wollte und deshalb *gattungsspezifische* Begriffe verwendet hat, die für *Hymnen* typisch sind. In diesem Zusammenhang ist auf die Arbeit von Keyßner zu verweisen<sup>67</sup>, der für die griechische Hymnendichtung eine gattungsspezifische Semantik nachweisen konnte:

»Da sich so viele verschiedenartige und individuelle Züge in der Hymnendichtung finden, könnte es fast unmöglich erscheinen, sie in inhaltlicher Beziehung auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Und doch ist es unleugbar, daß in der Hymnenliteratur, so wie sie uns vorliegt, bestimmte Gedanken und ganze Vorstellungsserien, die tief verankert sind in den sprachlichen Ausdrücken, immer wiederkehren und die ganze Gattung des Hymnus geradezu beherrschen«<sup>68</sup>.

Für den *Sternhymnus* ist zunächst einmal der Begriff ἀρχή als Ausdruck der Wirksamkeit und Wirkmächtigkeit der Götter zu nennen, der nach Keyßner häufig in Verbindung mit Begriffen begegnet<sup>69</sup>, die das Ende oder die Vollendung umschreiben (meist τέλος oder τελευτή): Gott als Anfang, Ursprung, Wirkungsprinzip und Ziel aller Dinge - ἀρχή πάντων πάντων τε τελευτή, wie es im *Orphischen Hymnus* über Zeus heißt<sup>70</sup>. Damit ist Zeile 16 im *Sternhymnus* zu vergleichen, wo zum Ausdruck gebracht wird, daß mit dem Erscheinen des Sterns ein Anfang (ἀρχή) gemacht wurde, der letztlich bei Gott schon zur Vollendung gelangt ist.

Weiterhin ist nach Keyßner der sogenannte »hyperbolische Stil«<sup>71</sup> kennzeichnend. Hierzu zählt das häufige Vorkommen von πᾶς, πάντα, πανθ' ὅσα und dergleichen. Dazu Keyßner:

»Die wichtigste Vorstellung aber, die in dem hyperbolischen Stil ausgedrückt wird, ist die, daß der Gott gewisse Fähigkeiten besitzt, die sich

<sup>66</sup> SCHOEDEL, Briefe 160.

<sup>67</sup> KEYßNER, Studien zum griechischen Hymnus (Diss.phil. Würzburg 1931).

<sup>68</sup> KEYßNER, Studien 6.

<sup>69</sup> KEYßNER, Studien 14-20.

<sup>70</sup> *Orphei Hymni* 15 (15,7 QUANDT). Zu beachten sind auch die von KEYßNER, Studien 14-20, gegebenen Beispiele aus den Werken des *Aelius Aristides*.

<sup>71</sup> Vgl. dazu die Begründung von KEYßNER, Studien 30: »Jedenfalls haftet dem ganzen Stil, besonders in der jüngeren Hymnendichtung, eine gewisse Überschwenglichkeit an und ich möchte ihn deshalb hyperbolischen Stil nennen«.



auf alle Dinge erstrecken, daß er alle Teile der Welt innehat, daß er alles beherrscht, über alles Macht hat und überall in Ehren steht<sup>72</sup>«.

Man vergleiche zu  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$  und  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  die Zeilen 2, 5, 8, 10, 11 und 17 des *Sternhymnus*. Vor allem die Präposition  $\upsilon\pi\acute{\epsilon}\rho$  (mit Akk.), die im *NT* nicht sehr häufig vorkommt<sup>73</sup>, ist typisch für den von Keyßner beschriebenen *hyperbolischen Stil*. Man vergleiche Zeile 2 ( $\upsilon\pi\acute{\epsilon}\rho \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\varsigma \tau\omicron\upsilon\varsigma \acute{\alpha}\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ ), Zeile 8 ( $\upsilon\pi\acute{\epsilon}\rho \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ ) und nicht zuletzt die Formulierung in Zeile 8, die mit dem Verbum  $\upsilon\pi\epsilon\rho\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$  wohl mit aller Deutlichkeit *hyperbolischen Stil* anzeigt:  $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma \delta\grave{\epsilon} \eta\nu \upsilon\pi\epsilon\rho\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\nu \tau\omicron \varphi\omicron\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \upsilon\pi\acute{\epsilon}\rho \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ . Darüber hinaus hat Keyßner festgestellt, daß der *hyperbolische Stil* gerade denjenigen Teil in einem Hymnus prägt, der die Epiphanie einer Gottheit zum Thema hat<sup>74</sup>. Hierbei werden als »typische Wirkungen der Epiphanie« psychische Reaktionen der Umwelt (wie »Freude« und »Schrecken«) regelmäßig hervorgehoben. Tanz-Szenen gehören in diesem Zusammenhang geradezu zum Pflichtprogramm eines Dichters, wenn er die »Freude« über die Geburt eines Gottes angemessen beschreiben will<sup>75</sup>. Man vergleiche im *Sternhymnus* den Tanz der Sterne, den man allerdings als Parodie eines *Epiphanietanzes* auffassen muß, da dieser Tanz alles andere als Freude ausdrückt (vgl. den Begriff  $\tau\alpha\rho\alpha\chi\acute{\eta}$ , Zeile 9).

Als weiteres Merkmal des *hyperbolischen Stils* ist nach Keyßner die häufig durch die Worte  $\acute{\alpha}\epsilon\iota$  oder  $\acute{\alpha}\tau\iota\omicron\varsigma$  ausgedrückte und unmittelbar auf die Gottheit bezogene Ewigkeitsvorstellung zu erwähnen. Die Attribute können sich hierbei auf die Qualitäten der Gottheit selbst oder die von ihnen verliehenen Gaben beziehen<sup>76</sup>, wie eben auch im *Sternhymnus* (Zeile 15):  $\epsilon\iota\varsigma \kappa\alpha\iota\nu\omicron\tau\eta\tau\alpha \acute{\alpha}\tau\iota\omicron\upsilon\varsigma \zeta\omega\eta\varsigma$ .

Betrachtet man nun abschließend die von Deichgräber zusammengestellte Liste von Begriffen, die innerhalb der *Ignatianen* nur im *Sternhymnus* vorkommen<sup>77</sup>, dann lassen sich einzelne Begriffe nunmehr als *gattungsspezifische Sollwörter* identifizieren, nämlich  $\upsilon\pi\epsilon\rho\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$ ,

<sup>72</sup> KEYßNER, Studien 31; vgl. die zahlreichen Textbeispiele 31-34.

<sup>73</sup> Vgl. BLASS/ DEBRUNNER/ REHKOPF, Grammatik 184 (§230).

<sup>74</sup> KEYßNER, Studien 33.

<sup>75</sup> Vgl. die von KEYßNER, Studien 33, gegebenen Beispiele, sowie das von Menander für die Gestaltung eines Hymnus entworfene Musterbeispiel » $\pi\epsilon\rho\iota \sigma\mu\iota\nu\theta\iota\alpha\kappa\omicron\upsilon$ «:  $\varphi\alpha\sigma\iota \delta' \omicron\upsilon\nu \acute{\epsilon}\kappa\varphi\alpha\nu\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha \tau\omicron\nu \omega\delta\iota\omega\nu \tau\omicron\nu \theta\epsilon\omicron\nu \lambda\acute{\alpha}\mu\pi\alpha\iota \mu\acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\sigma\sigma\omicron\tau\omicron\nu, \omicron\sigma\omicron\nu \acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\chi\epsilon\iota\nu \gamma\eta\nu \kappa\alpha\iota \theta\acute{\alpha}\lambda\alpha\tau\tau\alpha\nu \kappa\alpha\iota \omicron\upsilon\rho\acute{\alpha}\nu\iota\omicron\nu \kappa\acute{\upsilon}\kappa\lambda\omicron\nu, \chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\alpha\varsigma \delta\grave{\epsilon} \kappa\alpha\iota \text{ } \Omega\rho\alpha\varsigma \pi\epsilon\rho\iota\chi\omicron\rho\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota \tau\omicron\nu \tau\omicron\pi\omicron\nu, \kappa\tau\lambda.$  (*Peri epideiktikōn* 439 [210,17-20 RUSSELL/ WILSON]).

<sup>76</sup> Vgl. die Beispiele bei KEYßNER, Studien 39-44.

<sup>77</sup> Vgl. DEICHGRÄBER, Gotteshymnus 159.

ταραχή, αἶδιος, vielleicht auch συγκινεῖν (vgl. Zeile 17: ἐνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο), da die Vorstellung von Gott als dem universalen Beweger ebenfalls zum Grundbestand *hyperbolischer* Aussagen zählt. Andere Begriffe sind durch das Thema vorgegeben, wie ἀστήρ, λάμπειν, ἥλιος, σελήνη. Für die übrigen Begriffe: ἀνεκκλάητος, ξενισμός, ἀνόμοιος, μαγεία, ἀφανίζειν, κακία, ἄγνοια, μελετᾶσθαι, κατάλυσις wird man entweder nach einer literarischen Vorlage oder wenigstens nach einer Begründung im Kontext suchen müssen. Die Interpretation des Sternhymnus im Kapitel 7 wird diese Begriffe weitgehend als Begriffe identifizieren, die der Polemik des *Ignatius* bzw. dem Wortschatz der *Valentinianer* zuzurechnen sind. Damit läßt sich der *dramatische Wechsel* des Wortschatzes im *Sternhymnus* zum einen durch die *gattungsspezifische Semantik* und zum anderen durch den *polemischen Charakter* des Hymnus erklären, weshalb eine Zuschreibung des Textes an einen anderen Verfasser als den Verfasser der *Ignatianen* (gegen Deichgräber) nicht notwendig erscheint.

#### 6.4.3. Das abschließende Gebet (Eph. 20,1)

Im hellenistischen Hymnus würde nun abschließend, aber nicht absolut verpflichtend, eine Bitte oder ein Gebet folgen. Offensichtlich fehlt ein solcher Abschnitt im *ignatianischen* Hymnus. Dennoch kann man, gerade wenn man den ganzen »Christushymnus« mehr als Kunstform denn als wirklichen Hymnus begreift, Eph. 20,1 das Bemühen des Verfassers wahrnehmen, für den geschaffenen Hymnus einen stilsicheren Abschluß zu finden. Denn es dürfte kein Zufall sein, daß *Ignatius* gerade an dieser Stelle auf das Gebet der Gemeinde verweist und indirekt auch den Gegenstand der Bitte nennt, nämlich, daß er, der *Vortragende*, der in der Regel ja selbst seine Bitte an Gott richten müßte, für würdig befunden werde, ein zweites Schreiben an die *Epheser* zu verfassen. Auch die abschließende Unterwerfung unter den göttlichen Willen findet sich im Schlußteil mancher hellenistischer Hymnen<sup>78</sup>. Im übrigen kann darauf verwiesen werden, daß innerhalb der hellenistischen Briefliteratur

<sup>78</sup> Allerdings ist diese Haltung vor Gott auch urchristlicher Ausdruck der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen. Dem entsprechen im Gebet Formulierungen wie »nicht mein Wille, sondern dein Wille« (vgl. Mk. 14,36; Mt. 26,39; Lk. 22,42) oder »dein Wille geschehe« (Mt. 6,10). BERGER, Formgeschichte 241, hat bereits auf die hymnische Struktur dieser kurzen Gebetstexte des NT hingewiesen. Man vergleiche auch Röm. 1,9-10: ὡς ἀδιαλείπτως μνησθῆναι ὑμῶν ποιοῦμαι πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου δεόμενος εἰ πως ἤδη ποτὲ εὐδοθήσομαι ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς.

durchaus auch *briefliche Gebetstexte* bekannt sind, die wie bei *Ignatius* die Aufforderung enthalten, der Empfänger des Briefes möge dies oder jenes für den Verfasser des Briefes *erbitten*<sup>79</sup>. Der *Segenswunsch* wird in den *epistolaren Gebetstexten* häufig im Potentialis der 3. Pers. (meist im Plural: »die Götter mögen«, »wenn doch Gott gäbe« und dgl.) formuliert<sup>80</sup>. Ähnlich schreibt auch *Ignatius*: 'Εάν με καταξιώσῃ Ἰησοῦς Χριστὸς ... καὶ θέλημα ἦ, κτλ. (*Eph.* 20, 1).

*Menander* empfiehlt schließlich, am Ende des Hymnus nochmals die Titel bzw. Namen der Gottheit aufzuführen<sup>81</sup>. Dem entspricht hier der Verweis auf den neuen Menschen Jesus Christus (τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν), den man als titulare Zusammenfassung der im Hymnus ausgeführten Christologie auffassen kann.

Abschließend muß noch ein Wort zu der überraschenden Bemerkung des *Ignatius* gesagt werden, er beabsichtige in einem zweiten Schreiben das fortzuführen, was er soeben begonnen habe (ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλιδίῳ ὃ μέλλω γράφειν ὑμῖν, προσδηλώσω ὑμῖν, ἧς ἡρξάμην). Diese Formulierung hat schon zu zahlreichen Spekulationen Anlaß gegeben<sup>82</sup> und das Forschungsinteresse auf das mögliche Thema dieses *zweiten Schreibens* gelenkt<sup>83</sup>. Der Hinweis auf jenes ominöse zweite Schreiben erklärt sich aber meines Erachtens wiederum aus der Tatsache, daß *Ignatius* die *Hymnusform* als rhetorisches Muster verwendet hat. Vor

<sup>79</sup> BERGER, *Hellenistische Gattungen* 1360, der in diesem Zusammenhang auch auf *1Thess.* 5, 25; *Kol.* 4, 3; *Hebr.* 13, 18 verweist.

<sup>80</sup> Dazu BERGER, *Hellenistische Gattungen* 1360, mit zahlreichen Belegen.

<sup>81</sup> *Menander*, *Περὶ ἐπιδευκτικῶν* 445 (222, 25-26 RUSSELL/ WILSON); vgl. den Kommentar zur Stelle mit weiteren Belegen auf Seite 360.

<sup>82</sup> Nach RIUS-CAMPS hat man *Eph.* 20 für das Werk eines Fälschers zu halten, der den *originalen Epheserbrief* an dieser Stelle dividiert haben soll, woraus dann der *Epheser-* und der *Smyrnerbrief* der mittleren Rezension hervorgingen. Mit dem Hinweis auf ein zweites Schreiben habe der Fälscher, so RIUS-CAMPS, die plötzliche Unterbrechung (abrupt interruption) der Ausführung rechtfertigen und den Verdacht schöpfenden Leser beschwichtigen wollen (vgl. RIUS-CAMPS, *The four authentic Letters* 38-40. 51-58. 150-154). Dazu RIUS-CAMPS, *The four authentic Letters* 58: »To sum up developments to this point, we see that behind the well-known promise of a second tract is hidden the hand of an astute interpolator. So that his abrupt interruption of the text may pass unnoticed he makes use of a literary device. By the promise of a second booklet the reader fails to be interested in the logical continuation of the newly begun exposition and accepts the vague excuse the interpolator himself let fall in *Pol.* 8, 1. Once the reader has been distracted, the interpolator is able, without fear of discovery, to make use of the second half of Ephesians to compose one letter addressed to Polycarp's community in Smyrna«.

<sup>83</sup> Nach der Auffassung zahlreicher Kommentatoren sollte dieses zweite Schreiben an die *Epheser* Ausführungen über Leiden und Tod des Erlösers enthalten haben, da ja im »ersten« *Epheserbrief* die Geburt des Erlösers thematisiert worden war; vgl. z.B. SCHOEDEL, *Briefe* 170.

allem Keyßner verdanken wir die aufschlußreiche Erkenntnis, daß das Verb ἄρχεσθαι zu den immer wiederkehrenden Ausdrücken im Hymnus zählt. Ἀρχεσθαι ist hierbei häufig im Prooimion, am Schluß, und manchmal auch in einer Überleitungsformel am Ende des Hymnus zu finden<sup>84</sup>.

Mit ἄρχεσθαι kann also der Anfang oder das Ende eines Hymnus angezeigt werden. Am Ende übernimmt der Dichter, der im Hymnus gewissermaßen hinter den Gegenstand seiner Dichtung zurückgetreten war, mit einer ἄρχεσθαι-Wendung wieder die Initiative und gewinnt auf diese Weise die Möglichkeit, entweder ein Gebet vorzutragen oder überhaupt ein neues Thema zu wählen. Man vergleiche beispielsweise die in den sogenannten *homerischen Hymnen*<sup>85</sup> mehrfach verwendete Formel: σεῦ δ' ἐγὼ ἀρξάμενος μεταβήσομαι ἄλλον ἐς ὕμνον<sup>86</sup>. Da dem Verb ἄρχεσθαι am Ende eines Hymnus entweder noch der Hinweis auf etwas Folgendes (»womit ich begonnen habe, werde ich fortfahren« oder »ich habe mit diesem begonnen und werde mit jenem fortfahren«) oder der Hinweis auf den Schluß des Hymnus (»womit ich begonnen habe, möchte ich auch enden«) folgen mußte, dürfte der *ignatianische* Verweis auf das zweite Schreiben lediglich eine rhetorische Finesse darstellen, um von der hymnischen Diktion wieder zum Briefstil übergehen zu können.

### 6.5. Zusammenfassung und Auswertung

Die Analyse der einzelnen Abschnitte hat insgesamt ergeben, daß das Hymnusschema vollständig ausgeführt ist. An der vom Verfasser gewollten Charakterisierung des ganzen Abschnitts (ab *Eph. 18*) als Hymnus kann deshalb, wenn man alle Beobachtungen zusammenfaßt, kein Zweifel sein. Die Frage, ob diese so eigenartig stilisierte Briefpassage *Eph. 18-20, 1* vom Leser (bzw. Zuhörer) des 2. Jhs. eindeutig als Hymnus identifiziert werden konnte, kann man dahingehend beantworten,

<sup>84</sup> Vgl. dazu KEYßNER, Studien 9-13. Es ist auch durchaus nicht unüblich, die am Anfang genannten Titel, wie schon erwähnt, am Ende wieder aufzugreifen, wobei dieser abschließenden Aufzählung der Gottesnamen der Satz vorausgehen konnte: ἀπὸ σοῦ γὰρ ἀρξάμενος ὁ λόγος εἰς σὲ καὶ τελευτήσει; vgl. dazu *Menander, Περὶ ἐπιδεικτικῶν* 445 (222,27-28 RUSSELL/ WILSON), und auch den Schlußsatz der *Or. 43* des *Aelius Aristides* auf *Zeus* (347,4-7 KEIL).

<sup>85</sup> Vgl. dazu WÜNSCH, Hymnos 147-156, und LATTKE, Hymnos 13-15.

<sup>86</sup> Weitere Stellenangaben bei KEYßNER, Studien 10. Zur Formel vgl. WÜNSCH, Hymnos 150-151.

daß der Leser (bzw. Zuhörer) die Form *an sich* wiedererkannt haben dürfte, selbst wenn er diesen Text nicht der *Gattung* »frühchristlicher Hymnus« oder »hellenistischer Götterhymnus« zugeordnet haben sollte. Hatte der Leser die Hymnusform aber einmal erkannt, dann konnte er auch dem Text des *Sternhymnus* verschiedene Teilüberschriften zuordnen (z.B. *πράξεις*-Abschnitt des Hymnus). Daß sich hieraus ein völlig neues Textverständnis ergibt, zeigt sich beispielsweise daran, daß man die Frage der *Sterne* nach der Herkunft des neuen Sterns (Zeile 9) ohne Kenntnis der Hymnusform wohl kaum als Frage nach dem *γένοϛ* des Erlösersterns auffassen würde. Wie die Interpretation des Textes im nächsten Kapitel zeigen wird, liegt aber hierin der Schlüssel zum Verständnis des *Sternhymnus* überhaupt.

## 7. KAPITEL

### DER IGNATIANISCHE STERNHYMNUS UND DER VALENTINIANISCHE MYTHOS

#### 7.1. *Zur Lage der Forschung*

Die Analyse von Schlier (1929)<sup>1</sup> hat die Interpretation des *Sternhymnus* in der Forschungsgeschichte nachhaltig beeinflusst. Schliers Hauptthese, *Ignatius* habe *Eph.19* einen *gnostischen* Erlösungsmythos rezipiert, wurde in der Forschungsliteratur zwar äußerst kontrovers diskutiert, insgesamt aber abgelehnt<sup>2</sup>. Dennoch zeigt die forschungsgeschichtliche Entwicklung *nach* Schlier, daß das Verhältnis der *ignatianischen* Theologie zur *Gnosis* irgendwie bestimmt werden mußte, da Schliers *religionsgeschichtlich* angelegter Gesamtentwurf unbestreitbar gezeigt hatte, daß *gnostische Quellen* die besten Parallelen zu bestimmten *ignatianischen* Texten darstellen<sup>3</sup>.

#### *Schlier (1929)*

Schlier faßt seine These zum *Sternhymnus* folgendermaßen zusammen:

»im Hintergrund liegt der Mythos vom verborgen auf die Erde herabgekommenen, aber offenbar wieder aufsteigenden Erlöser, dessen Parusie das Ende dieses Aeons bedeutet. Umgedeutet ist er - und mit den

---

<sup>1</sup> SCHLIER, Untersuchungen 5-32.

<sup>2</sup> Zur Rezeptionsgeschichte vgl. den Forschungsbericht von SCHOEDEL, Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch 298-300. Als Beispiel für eine positive, allerdings auch sehr unkritische Rezeption ist die Dissertation von NIEDERWIMMER, Grundriß der Theologie des Ignatius von Antiochien (Wien 1956), zu erwähnen. Vgl. auch RATHKE, Ignatius 47: »Am stärksten wird der ursprüngliche Inhalt des Bekenntnisses in Frage gestellt durch die Art, wie es von Ignatius in I Eph 18-20 ausgelegt wird; an dieser Stelle sind die zentralen Aussagen in ein gnostisches Schema eingebaut«.

<sup>3</sup> Das von Schlier zusammengetragene *religionsgeschichtliche* Material ist allerdings nur selten einer textkritischen Selektion unterzogen worden, weshalb dann auch häufig mit der Verurteilung der *religionsgeschichtlichen Methode* selbst diejenigen Texte ignoriert wurden, die eine weiterführende Bearbeitung verdient hätten. Eine Ausnahme stellt JOLY dar, der einige *valentinianische* Parallelen aus SCHLIERS Arbeit zusammengestellt hat (vgl. JOLY, Le dossier 87-91). Hierzu bemerkt er: »Tout cela est très exact et je n'ajoute qu'un point: cette polémique est beaucoup plus vraisemblable en 165 qu'en 110«.

Hauptdaten christlicher Gemeindeüberlieferung: Jungfrauengeburt und Tod des Erlösers verknüpft - durch Einzelheiten nicht-kanonischer Tradition. Beides, Gesamtaufriß und Einzelzüge, weisen dabei auf eine >Gnosis<, wie sie mandäische, (vor-)valentinianische, syrisch-christlich-gnostische (Oden Salomonis; Ascens.Jes.; apokr. Apostelakten) Schriften überliefern<sup>4</sup>.

Schlier meinte im *Sternhymnus* vor allem deshalb das *gnostische* Abstieg-Aufstieg-Modell identifizieren zu können, weil er *Eph.19,1* die Erwähnung der drei Geheimnisse - Jungfrauenschaft, Geburt, Tod - als Aufzählung einer heilsgeschichtlichen Chronologie aufgefaßt hatte, weshalb er auch bestritt, daß nach der Erwähnung des Todes *Eph.19,1* im Sternhymnus (*Eph.19,2-3*) noch einmal die Geburt des Erlösers thematisiert worden sein könnte. *Eph.19* zeigt nach Schlier ein dreiteiliges Schema: (1) *Descensus incognitus*, (2) Geburt und Tod, (3) *Ascensus gloriosus* (der Stern als »δóξα des auffahrenden Erlösers«<sup>5</sup>). Schlier betrachtet (mit Reitzenstein) *Eph.19,2b* (Zeile 5-9) als *ignatianischen* Einschub in den *vorignatianisch-gnostischen* Mythos, wobei er gleichzeitig eine »gestörte Gedankenverbindung« konstatiert<sup>6</sup>. Die *ignatianische* Ausgestaltung des *ascensus gloriosus* durch Motive, die (nach Schlier) eigentlich typisch für den *descensus ad inferos* sind, hat er mit der Hypothese gerechtfertigt, daß »die Vorstellungen des *descensus* und *ascensus* miteinander wechseln und die Erzählungsformen sich gegenseitig übertragen«<sup>7</sup>. Dies glaubt Schlier damit begründen zu können, daß »ursprünglich« (und auch noch zur Zeit des *Ignatius*) das Reich der Toten in den Himmelsphären lokalisiert war. Der sogenannte *descensus ad inferos* war deshalb (nach Schliers Auffassung) eigentlich ein *ascensus* und lag gewissermaßen auf dem Weg des *aszendierenden* Erlösers<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> SCHLIER, Untersuchungen 32.

<sup>5</sup> SCHLIER, Untersuchungen 29.

<sup>6</sup> SCHLIER, Untersuchungen 31. SCHLIER hat sich in seiner Arbeit vielfach auf die religionsgeschichtlichen Untersuchungen von REITZENSTEIN bezogen (vgl. den »Literaturnachweis« bei SCHLIER, Untersuchungen 186-187). Vgl. dazu die von SCHOEDEL, Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch 299 Anm.116, angegebene Literatur.

<sup>7</sup> SCHLIER, Untersuchungen 19. SCHLIERS Arbeit ist an dieser Stelle besonders schwer zu verstehen, da SCHLIER terminologisch nicht zwischen dem *descensus incognitus* und dem *descensus ad inferos* unterscheidet und immer nur allgemein vom *descensus* spricht.

<sup>8</sup> Vgl. SCHLIER, Untersuchungen 19-23 (mit Anm.1 Seite 23). Für diese These ist SCHLIER allerdings zu Recht schon von CORWIN, Ignatius 179-180, und zuletzt von SCHOEDEL, Briefe 160-161, kritisiert worden, der in diesem Zusammenhang (religionsgeschichtliche) Belege aus den *NHC* anführt.

*Bartsch (1940)*

Bartsch kommt dagegen in seiner Auseinandersetzung mit Schlier zu einem anderen Ergebnis<sup>9</sup>. Er sieht keinen gewichtigen Grund, den *Eph. 19,1* erwähnten *Tod des Herrn*, der ja für Schlier den Wendepunkt im Descensus-Ascensus Schema darstellt, bereits für *Eph. 19,2-3* vor auszusetzen, da seiner Meinung nach erst das *Eph. 20,1* von *Ignatius* angekündigte zweite Schreiben eine Aufklärung über Leiden und Tod des Erlösers enthalten sollte. Gegen Schlier, der die Auffassung »eigenartig«<sup>10</sup> fand, daß sich die Katastrophe des alten Reiches auf das Erscheinen des *Geburtssternes* beziehen soll, argumentiert Bartsch mit dem zutreffenden Hinweis, daß mit dem Erscheinen des Sterns sich erst der Anfang der Katastrophe abzeichne, noch nicht deren Vollendung<sup>11</sup>. Bartschs eigene Rekonstruktion geht also (gegen Schlier) von der Voraussetzung aus, daß sich der Sternhymnus vor allem auf die Geburt und die mit der Geburt zusammenhängenden Ereignisse bezieht. Sein Lösungsversuch ist aber ebenso kompliziert wie hypothetisch. Nach Bartsch sind es in *Eph. 19*

»drei mythologische Motive, die in das Gemeindebekenntnis eingetragen sind, um zu erweisen, daß es die ganze gnostische Weisheit enthält: 1. Der verborgene Abstieg des Erlösers, 2. die Offenbarung an die Äonen, 3. der jüdische Mythos vom Chor der Sterne«<sup>12</sup>.

Es handelt sich also bereits um eine Reaktion auf die *Gnosis*. Zudem wird eine *Gemeindetradition* vorausgesetzt, die nach Bartsch bereits (a) die drei heilsgeschichtlichen Daten von *Eph. 19,1*, (b) die eschatologischen Ereignisse von *Eph. 19,3* und (c) *gnostisches Gut* (wie die Begriffe *μυστήριον*, *μαγεία*, *δεσμός*) enthalten haben soll. Während aber dieses erste Eindringen *gnostischen Guts* nach Bartsch in der Tradition aufging, ohne die Botschaft selbst zu verändern, führte die Rezeption der »mythologischen Motive« zu einer anderen Entwicklung. Diesen Prozeß beschreibt Bartsch in bewußter Analogie zu Schlier:

»Die Gemeindetradition ist mit den Hauptdaten des gnostischen Mythos - verborgener Abstieg, offenbarer Aufstieg, Offenbarung an die Äonen -

<sup>9</sup> BARTSCH, Gnostisches Gut 133-159.

<sup>10</sup> SCHLIER, Untersuchungen 5-6.

<sup>11</sup> BARTSCH, Gnostisches Gut 141.

<sup>12</sup> BARTSCH, Gnostisches Gut 156.



verknüpft und dadurch seinem Wesen nach umgedeutet, aus der Geschichte ist der Mythos geworden«<sup>13</sup>.

Nach Schlier und Bartsch gab es keine vergleichbaren Anstrengungen mehr, den Gesamtaufbau von *Eph. 19* umfassend zu erklären. Die Theorie von Bartsch wurde insgesamt wesentlich positiver rezipiert als das Lösungsmodell von Schlier<sup>14</sup>. Man muß allerdings klar sehen, daß der Lösungsversuch von Bartsch nicht minder hypothetisch ist und außerdem den *gleichen* gnostischen Hintergrund voraussetzt wie Schliers These. Daher gibt es, wenn man schon die *religionsgeschichtliche* Methode Schliers kritisiert, gar keinen vernünftigen Grund, den komplizierten Anschauungen von Bartsch zuzustimmen, der mit derselben Methode zu Ergebnissen kommt, die sich letztlich gar nicht so sehr von den Teilergebnissen Schliers unterscheiden. Auch Bartsch setzt einen *typisch gnostischen* »Offenbarungsmythos«<sup>15</sup> voraus, ja er glaubt sogar, daß der (jüdische) Mythos des Sternenchores<sup>16</sup> von *Ignatius* an den *gnostischen* Mythos angepaßt wurde, um das Motiv von der Offenbarung an die Äonen deutlicher herauszustellen<sup>17</sup>. Darüber hinaus ist auch die Aufteilung des Textmaterials in »Gnostisches Gut und Gemeindetradition« immer schon als problematisch empfunden worden und in der Analyse von *Eph. 19* keineswegs geglückt<sup>18</sup>.

---

<sup>13</sup> BARTSCH, Gnostisches Gut 159. Nach SCHLIER, Untersuchungen 32, wird ja der »Mythos« durch geschichtliche Daten »umgedeutet«. BARTSCH kommentiert SCHLIER also unter umgekehrten Vorzeichen.

<sup>14</sup> Vgl. zuletzt SCHOEDEL, Briefe 161.

<sup>15</sup> BARTSCH, Gnostisches Gut 155.

<sup>16</sup> BARTSCH, Gnostisches Gut 155, nennt als Belege vor allem *Gen. 37,9* und *4Esra 7,97*.

<sup>17</sup> BARTSCH, Gnostisches Gut 156: »Ignatius stellt zunächst einen gnostischen Mythos vom Aufstieg des Erlösers als Auslegung des christlichen Bekenntnisses hin. Er legitimiert dies anschließend durch den Hinweis auf einen aus dem jüdischen Denken stammenden, aber auch im christlichen Denken verwurzelten Sternmythos, der die Gedanken des gnostischen Offenbarungsmythos zunächst gar nicht enthält. Durch Hinzufügung der entsprechenden Begriffe gleicht er diesen ursprünglich nichts Gnostisches enthaltenden Mythos an und prägt ihm vor allem den Gedanken von der Offenbarung an die Äonen auf«.

<sup>18</sup> Vgl. die Rekonstruktion der Gemeindetradition durch BARTSCH, Gnostisches Gut 156-157.

*Nocks Rezension zu Schlier (1930)*

Nock<sup>19</sup> bestreitet, daß der Stern (*Eph.19,2*) wie in den von Schlier genannten *Excerpta ex Theodoto*<sup>20</sup> mit Jesus zu identifizieren ist, wenngleich er einräumt, daß dies der nächste Schritt der Entwicklung (»the next product of the mythopoeic imagination«<sup>21</sup>) nach *Ignatius* gewesen sein muß. Außerdem bemerkt Nock m.E. zu Recht, daß *Ignatius Eph.19,1* gar nicht von einem *descensus* spricht, jedenfalls nicht in der Art und Weise wie die von Schlier herangezogene Parallele *Asc.Is.11-12*<sup>22</sup>. Die Erwähnung der Äonen (αἰῶνες) *Eph.19,1* setzt aber auch nach Nock gnostischen Sprachgebrauch voraus<sup>23</sup>.

*Die Kritik von Corwin an Schlier (1960)*

Auch Corwin<sup>24</sup> stellt fest, daß *Eph.19*, abgesehen von dem Motiv der Verborgenheit, kein Hinweis auf einen *descensus* (incognitus) vorliegt und daß der von Schlier postulierte *ascensus* keine Entsprechung im Text hat. Außerdem sollte man αἰῶνες ihrer Meinung nach besser mit »ages« übersetzen: »To insist here on a technical gnostic meaning seems extreme, and justified only if there are related facts«<sup>25</sup>.

Darüber hinaus hält sie die angeblich aus Schliers These resultierende Notwendigkeit, *Eph.19,2b* aus dem Textzusammenhang auszuschneiden, ebenso wie die Umstellung von *Eph.19,3* vor *Eph.19,2* für einen Schwachpunkt (weakness) der Argumentation Schliers. Dazu muß man allerdings sagen, daß Schlier *Eph.19,2b* lediglich für einen *ignatiani-schen* Einschub hält, der mit dem zugrundeliegenden Mythos nichts zu tun hat, woraus folgt, daß *Eph.19,2b* weder noch gegen die Schlier'sche These verwendet werden kann. Außerdem wird nicht klar, welche Umstellung (inversion) Corwin meint, denn von einer solchen spricht Schlier m.E. nicht. Ihre Beobachtungen zum »Symbolismus«<sup>26</sup> zeigen weiterhin, daß man (so auch schon Bartsch) durchaus auch im

<sup>19</sup> NOCK, Rez.: SCHLIER, Untersuchungen, in: JThS 31 (1930) 308-313.

<sup>20</sup> Interessanterweise zählt SCHLIER, Untersuchungen 29, die Textpassage *Exc. ex Theod.74*, die von der Sternerscheinung berichtet, mit Berufung auf BOUSSET, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb 165, nicht zu den *valentinianischen* Texten.

<sup>21</sup> NOCK., Rez.: SCHLIER, Untersuchungen, in: JThS 31 (1930) 311.

<sup>22</sup> Diese Kritik könnte man auch auf BARTSCH (Gnostisches Gut 152) ausdehnen, der in diesem Punkt die Auffassung SCHLIERS inklusive des religionsgeschichtlichen Materials übernommen hat.

<sup>23</sup> NOCK., Rez.: SCHLIER, Untersuchungen, in: JThS 31 (1930) 312.

<sup>24</sup> Vgl. zum Folgenden CORWIN, Ignatius 175-188.

<sup>25</sup> CORWIN, Ignatius 178.

<sup>26</sup> CORWIN, Ignatius 180.

Judentum (vgl. z.B. *Num.24,17*; *Test.Lev.18,2-4*; *Test.Jud.24,1*) religionsgeschichtliche Parallelen zu *Eph.19* finden kann<sup>27</sup>. Es stellt sich allerdings die Frage, ob der *ignatianische* Text durch diese Parallelen insgesamt verständlicher wird.

*Schoedel (1990)*

Eine ausführliche Besprechung der Probleme hat Schoedel in seinem Kommentar zu *Eph.19* vorgelegt<sup>28</sup>. Schoedel wirft Schlier vor allem dessen sorglose Behandlung der Quellen vor<sup>29</sup> und kritisiert die im ganzen zu starre Schematik des Abstieg-Aufstieg-Modells. Er bemerkt auch zu Recht, daß die Sternerscheinung religionsgeschichtlich mit dem *ascensus* gar nicht zu verbinden ist:

»Doch es fällt auf, daß er (Schlier/ TL) kein Beispiel brachte, in dem ein Stern den Pfad des aufsteigenden Erlösers bezeichnet. Die besten Parallelen sprechen nur von Licht und Herrlichkeit. Der Stern aus Mt 2,1-12 bildet noch immer die wichtigste Parallele zu Eph.19,2; doch geht Ignatius auf eine mythologischere Fassung der Erzählung zurück. Dieselbe Tradition hat offensichtlich auch die häufig zitierte Parallele aus Clemens Alex. Exc. ex Theod.74 beeinflusst, wo der Stern mit dem herabsteigenden Erlöser in engem Zusammenhang steht und die Sprache, in der auf ihn verwiesen wird, stark an Eph.19.2-3 erinnert«<sup>30</sup>.

Darüber hinaus bietet Schoedel zahlreiche wichtige Einzelbeobachtungen zum Text, die hier nicht referiert werden können, aber in den folgenden Einzelanalysen noch zu berücksichtigen sind. Als wichtigstes Ergebnis ist jedenfalls festzuhalten, daß auch Schoedel das Ereignis der Sternerscheinung auf die Geburt bzw. das Inkarnationsgeschehen bezieht<sup>31</sup>, wobei er außerdem davon ausgeht, daß die »Äonen« tatsächlich »übernatürliche Wesen« darstellen<sup>32</sup>. An Schoedels Textauslegung könnte man wiederum kritisieren, daß er zwar die *einzelnen* Motive *religionsgeschichtlich* durchaus erklären kann<sup>33</sup>, daß aber die theologische Konzeption des *Sternhymnus* völlig undurchschaubar bleibt.

<sup>27</sup> Vgl. SCHOEDEL, Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch 299 (mit Verweis auf CORWIN): »the gnostic parallels sometimes lose their force when similar themes are found in other settings«.

<sup>28</sup> SCHOEDEL, Briefe 158-170.

<sup>29</sup> SCHOEDEL, Briefe 161. Diese Kritik kann man aber auch gegenüber BARTSCH anbringen.

<sup>30</sup> SCHOEDEL, Briefe 166.

<sup>31</sup> Vgl. dazu seine Argumentation Seite 163.

<sup>32</sup> Vgl. SCHOEDEL, Briefe 165 Anm.24.

<sup>33</sup> Zumeist aber durch Quellen aus der 2. Hälfte des 2. Jhs. und noch späterer Zeit.

Insgesamt zeigen die Beiträge der Forschungsgeschichte, daß das richtige Verständnis des *Sternhymnus* nicht unwesentlich davon abhängt, wie man die Einleitung zum Sternhymnus (*Eph. 19, 1-2a*) interpretiert.

7.2. *Äonen und Mysterien - die drei Geheimnisse eines Schreies*  
(*Eph. 19, 1-2a*)

Καὶ ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου· τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη. Πῶς οὖν ἐφανέρωθη τοῖς αἰῶσιν (*Eph. 19, 1-2a*).

Aus der Lektüre des Textes ergeben sich verschiedene Fragen: (1) Was bedeutet das Motiv der Verborgenheit? (2) Welcher Schrei ist mit τρία μυστήρια κραυγῆς gemeint? (3) Wovon spricht der Relativsatz und was bedeutet konkret ἡσυχία θεοῦ? (4) Was hat man sich unter den »Äonen« vorzustellen?

(1) *Was bedeutet das Motiv der Verborgenheit?*

Eigentlich spricht nichts dagegen, *Eph. 19, 1* als eine Interpretation von *1Kor. 2, 6-8* aufzufassen<sup>34</sup> und damit (nach *Eph. 18, 2*) als eine weitere Stellungnahme zum Thema der rhetorischen Fragen von *Eph. 18, 1*. Damit würde sich Ignatius sozusagen mit Paulus auf Paulus beziehen, da der Grundbestand der rhetorischen Fragen *Eph. 18, 1*, wie schon gezeigt worden ist, ebenfalls auf den *1. Korintherbrief* (*1Kor. 1, 18-20*) zurückgeht. Folgt man dieser These, dann gibt das Motiv von der Verborgenheit der Geheimnisse vor dem Fürsten dieser Welt letztlich den Grund für das Gelingen der Mission bzw. des Heilsplans an. Denn nach *1Kor. 2, 8* würden die Archonten dieser Welt den Herrn nicht gekreuzigt haben, falls sie ihn erkannt hätten<sup>35</sup>. In Folge dieser Fehleinschätzung

<sup>34</sup> So auch schon LIGHTFOOT, AF II, 2, 78, und DE ALDAMA, María 196-197. Vgl. auch ORBE, La muerte de Jesús en la economía valentiniana, in: Gregorianum 40 (1959) 652: »Que S. Ignacio se haya, más o menos directamente, inspirado en S. Pablo, resulta muy probable; mas no basta a explicar la coloración gnóstica del capítulo; ni menos la comunidad de los tres misterios«, und zuletzt BERGER, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments (Tübingen-Basel 1994) 274-276.

<sup>35</sup> *1Kor. 2, 6-8*: Σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων· ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν· ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν· εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης

der tatsächlichen Verhältnisse kommt es zur Entmachtung der Archonten (vgl. *1Kor. 2, 6*) bzw. zur Zerstörung des alten Reiches mit allen damit verbundenen Konsequenzen (vgl. *Ign., Eph. 19, 3*).

Eine Anspielung auf den *1. Korintherbrief* erscheint im Gesamtzusammenhang des *Epheserbriefes* auch sinnvoller als die von Schlier<sup>36</sup> und auch Daniélou<sup>37</sup> vermutete Bezugnahme auf die *Ascensio Isaiae* und damit auf das Motiv vom *descensus incognitus*, wenngleich nicht bestritten werden kann, daß bestimmte Themen und Motive der *Asc. Is.* tatsächlich vom Verfasser der *Ignatianen* rezipiert worden sein könnten<sup>38</sup>. Es muß ja doch auffallen, daß *Ignatius (Eph. 19, 1)* kein Wort über den sogenannten *descensus incognitus* des Erlösers verliert, weshalb auch Schoedel vermutet, »daß wir es hier mit einer weniger ausgeführten Form des Themas zu tun haben«<sup>39</sup>. Jedenfalls ist das Motiv von der Verborgenheit vor dem Weltherrscher (anders als *Asc. Is. 9, 14-15; 10, 1-11, 16*) nicht mit dem Motiv des *descensus incognitus* verbunden<sup>40</sup>. Die

---

ἐσταύρωσαν. Zur Interpretation der Stelle und vor allem zum Problem der Identifizierung der *Archonten* vgl. PESCE, Paolo e gli arconti a Corinto. Storia della ricerca (1888-1975) ed esegesi di *1Cor 2, 6.8* = Testi e ricerche di scienze religiose 13 (Brescia 1977). Vgl. außerdem WILCKENS, Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu *1. Kor. 1* und *2* = BHTh 26 (Tübingen 1959) 60-62.

<sup>36</sup> SCHLIER, Untersuchungen 8-12.

<sup>37</sup> DANIELOU, Théologie du Judéo-Christianisme (Paris 1991) 264-273 (mit weiteren Texten zum verborgenen Abstieg). DANIELOU sieht in *Asc. Is.* den Ausgangstext für alle anderen von ihm genannten *judenchristlichen* Texte (vgl. Seite 266). In der Schilderung der *Asc. Is.* will DANIELOU eine »affirmation de l'Incarnation« erkennen, also keinen Doketismus, eine Auffassung, die von der neueren Forschung korrigiert wurde (vgl. dazu Anm. 41).

<sup>38</sup> Dazu zählt beispielsweise die Auseinandersetzung einer Gruppe christlicher Propheten (syrischer Herkunft) mit *offiziellen* Amtsträgern der Kirche, eine Auseinandersetzung, deren Verlauf nach NORELLI sogar den redaktionellen Aufbau der *Asc. Is.* (in zwei Phasen) erklärt. Vgl. dazu NORELLI, Interprétations nouvelles de l'Ascension d'Isaïe, in: REA 37 (1991) 21-22, und ACERBI, L'Ascensione di Isaia 210-253. Vgl. dazu auch den Hinweis auf *Asc. Is. 3, 13-4, 22* von TREVETT, Study 55-56. In ihrer ausführlichen Besprechung dieser Kontroverse (zwischen Prophetie und Amt) vernachlässigt sie aber die einschlägigen Texte der *Ascensio Isaiae* gänzlich (vgl. TREVETT, Study 114-146).

<sup>39</sup> SCHOEDEL, Briefe 162. Dennoch orientiert sich m.E. die Interpretation von SCHOEDEL zu sehr an Texten, die einen solchen *descensus* voraussetzen (vgl. die Seiten 160-164 und auch die Kritik von ACERBI, L'Ascensione di Isaia 162-163).

<sup>40</sup> Vgl. dazu ACERBI, L'Ascensione di Isaia 163: »Se l'attenzione si sposta alla terminologia, in Ignazio non vi sono tracce di linguaggio catabatico. In 19,1 l'enunciazione dell'incognito non allude in alcun modo all'idea della discesa celeste, ma piuttosto all'opposizione tra rivelazione (κρῦψις!) e nascondimento (ἡσυχία!), mentre i termini mistero ed economia evocano l'idea tradizionale che la salvezza divina è celata alla sapienza umana e ai reggitori del mondo«. Vgl. dazu den zuletzt in

Frage, ob man dies bereits als Reaktion auf eine doketistische Christologie, wie sie in der *Ascensio Isaiae* eben gerade im Zusammenhang mit dem *descensus incognitus* deutlich wird<sup>41</sup>, verstehen darf, wird man nicht mit Sicherheit beantworten können. Sicher ist dagegen, daß *Ignatius* von kosmologischen Spekulationen nichts hält (vgl. *Trall.* 5), weil sie die Gefahr des Doketismus in sich bergen (vgl. die polemische Argumentation *Smyrn.* 6, 1), und daß ihn das Descensus-Thema hier nicht interessiert. Wichtiger erscheint m.E. auch die Frage, ob der Begriff »Fürst dieser Welt«, der in den *Ignatianen* durchwegs den Satan oder allgemeiner gesagt das *personifizierte Böse* vorstellt<sup>42</sup>, im *Epheserbrief* nicht auch noch eine zusätzliche Konnotation aufweist. Denn *Eph.* 17, 1 wird die Lehre der Gegner als *Lehre des Fürsten dieser Welt* bezeichnet und damit sozusagen *verteufelt*. Wenn nun der Urheber dieser Lehre die zentralen Heilsereignisse *Eph.* 19, 1 nicht wahrzunehmen im Stande ist, so wird implizit doch auch eine Aussage über die Anhänger dieser Lehre gemacht<sup>43</sup>.

Insgesamt darf man festhalten, daß der Schwerpunkt der Aussage eindeutig auf dem Täuschungsmotiv (nach *1 Kor.* 2, 6-8) ruht und nicht auf dem Motiv der Verborgenheit, das letztlich nur Mittel zum Zweck

---

der Reihe CChr.SA erschienenen Kommentar von NORELLI zur *Ascensio Isaiae* auf den Seiten 562-569.

<sup>41</sup> Vgl. dazu BIANCHI, L'Ascensione di Isaia. Tematiche soteriologiche di descensus/ascensus, in: PESCE (Hg.), *Isaia, il diletto e la Chiesa* (Brescia 1983) 155-183, der in diesem Zusammenhang von einem »Kenosis-Doketismus« spricht, weil er die verschiedenen Anpassungsvorgänge während des *descensus* als Ausdruck einer fortschreitenden Kenosis des transzendenten Erlösers auffaßt (vgl. vor allem die Seiten 172-173). Zu berücksichtigen sind außerdem im gleichen Band die Beiträge von SIMONETTI, *Note sulla cristologia dell'Ascensione di Isaia* 185-205 (vor allem Seite 193-197), und NORELLI, *Sulla pneumatologia dell'Ascensione di Isaia* 211-274 (hier vor allem der Abschnitt »Beliar e la dicesa del Dileto«). In Anm. 47 Seite 249-251 relativiert NORELLI vielleicht nicht ganz zu unrecht - mit Verweis auf *Phil.* 2, 6-8 und die Unterschiede zu gnostischen Systemen - die Ansicht, daß man unbedingt von Doketismus sprechen müsse. Letztlich läßt er aber die Frage offen. PETREMENT (A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism [London 1991] 325-326) stellt dagegen die Frage zur Diskussion, ob man den Doketismus der *ignatianischen* Gegner nicht durch den Doketismus der *Asc.Is.* illustrieren könne.

<sup>42</sup> Vgl. *Magn.* 1, 2; *Trall.* 4, 2; *Rom.* 7, 1; *Philad.* 6, 2.

<sup>43</sup> So sieht das auch BERGAMELLI, *Maria* 170 Anm. 97: »Dal testo emerge chiaramente che satana e i suoi seguaci doceto-gnostici non hanno la vera gnosi di Dio e pertanto non sono in grado di penetrare i misteri che restano loro nascosti«. Interessanterweise findet sich *Eph.* 19 keine direkte antijüdische Polemik. Dies ist deshalb interessant, weil man davon ausgehen kann, daß mit dem Täuschungsmotiv des Teufels *traditionell*, möglicherweise auch schon im *1. Korintherbrief*, jedenfalls nach NORELLI (*Sulla pneumatologia dell'Ascensione di Isaia* 247-252) prinzipiell in der *Asc.Is.*, eine solche Polemik verbunden war.

ist. Die Täuschung des Fürsten dieser Welt (und seiner *häretischen* Anhänger) ermöglicht die Durchführung des Heilsplans, der die Heilsergebnisse »jungfräuliche Empfängnis, Niederkunft und Tod« beinhaltet<sup>44</sup>.

(2) *Welcher Schrei ist mit τρία μυστήρια κραυγῆς gemeint?*

### *Die drei Geheimnisse*

Mit Bergamelli ist zunächst einmal festzuhalten, daß die drei Geheimnisse »heilsgeschichtliche Ereignisse des Lebens Jesu bezeichnen«<sup>45</sup>. Deshalb ist auch die Jungfräulichkeit (παρθενία) Mariens nur ein anderer Ausdruck für die jungfräuliche Empfängnis und demnach in erster Linie christologisch, und zwar im Sinne von *Eph. 18,2* zu interpretieren<sup>46</sup>. Der heilsgeschichtliche Bezug ist gleichermaßen durch die beiden anderen Geheimnisse von *Eph. 19,1* gegeben, wobei für unseren Zusammenhang die Frage nach den mariologischen Implikationen der Jungfrauengeburt, und das heißt vor allem der Jungfräulichkeit Mariens während und nach der Niederkunft (ὁ τοκετός αὐτῆς) außer acht bleiben kann, weil *Eph. 19,1* der antidoketistische Aspekt der realen Niederkunft<sup>47</sup> im Vordergrund steht<sup>48</sup>. Ob *Ignatius* nur aus diesem Grund

<sup>44</sup> Deshalb zitiert ORBE (Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III, 2. Bd. = BAC 385 [Madrid 1976] 417) durchaus zurecht *Eph. 19,1* als Beispiel zum Thema »Tod und Täuschung« (muerte y engaño).

<sup>45</sup> BERGAMELLI, La verginità 314: »Orbene μυστήριον nelle lettere ignaziane significa un evento storico-salvifico della vita di Cristo, comme per esempio i tre menzionati nel passo«; vgl. dazu Anm. 27 Seite 314.

<sup>46</sup> Vgl. nochmals BERGAMELLI, La verginità 314: »Pertanto la verginità di Maria - in quanto misterio - deve necessariamente riferirsi ad un evento della vita del Cristo e non può conseguentemente essere intesa solo a riguardo di qualcosa che sia esclusivo di Maria, come una sua virtù o stato peculiare di vita (la verginità appunto)«. BERGAMELLI (La verginità 315-316) sieht in dem Ausdruck ἡ παρθενία Μαρίας die rhetorische Figur der *Synekdote*, so daß der Begriff »Jungfräulichkeit« lediglich einen Teilaspekt, nämlich die jungfräuliche Empfängnis bezeichnen würde.

<sup>47</sup> Vgl. auch das diesbezügliche ἀληθὺς in der Glaubensformel *Smyrn. 1,1*.

<sup>48</sup> Es darf an dieser Stelle, vor allem weil es sich um eine besonders originelle These handelt, an die kaum zur Kenntnis genommenen Arbeiten von TURMEL erinnert werden, der sich alias HENRI DELAFOSSE (bzw. HIPPOLYTE GALLERAND) in den 20er Jahren mit den *Ignatianen* beschäftigt hat. DELAFOSSE sieht in den *Ignatianen* eine *antimarkionitische* Schrift, die er in seiner Untersuchung von 1922 (Nouvel examen des lettres d'Ignace d'Antioche) in die Zeit um 185 datierte, in seiner Einleitung zu den von ihm übersetzten und kommentierten *ign.* Briefen (Lettres d'Ignace d'Antioche [Paris 1927]) schließlich um 190-211, d.h. nach *Irenäus*, aber vor *Julius Africanus*. Diese zuletzt genannte Datierung ergibt sich aus der von ihm aufgestellten, aber letztlich unhaltbaren These, daß die erste Fassung der *Ignatianen* von einem *Markioniten* stamme und die vorliegende *mittlere* Rezension eine *katholische* Rezension aus besagtem Zeitraum darstelle (vgl.

so zurückhaltend formuliert, ist eine andere Frage<sup>49</sup>. Außerdem ist festzuhalten, daß *Eph. 19,1* die *Dreizahl* der Geheimnisse ein 2:1-Verhältnis wiedergibt. Dies wird grammatikalisch durch die Genitivverbindungen und das Adverb ὁμοίως verdeutlicht, wobei sich die ersten beiden Geheimnisse auf *Maria* beziehen und das letzte Geheimnis auf den Herrn (κύριος)<sup>50</sup>. Dadurch ergibt sich ein thematisches Übergewicht zugunsten der Themen Inkarnation und Geburt<sup>51</sup>, weshalb auch Schoedel dafür plädiert, die Erwähnung des Todes für die Interpretation des Sternhymnus mehr oder weniger zu ignorieren:

»und wenn es sich auf diese Weise am besten verstehen läßt, sollte man 19,2-3 so auffassen, daß Ignatius an dieser Stelle weiterhin etwas über die Geburt Christi sagt«<sup>52</sup>.

Warum erwähnt dann aber *Ignatius* an dieser Stelle den Tod des Herrn, wenn er eigentlich von der Geburt des Erlösers sprechen will? Betrachtet man den Kontext von *Eph. 19,1*, dann kann man feststellen, daß das Todesthema die gesamte Ausführung des *Ignatius* über die Ökonomie<sup>53</sup> begleitet. Mit der wahrhaften Geburt tritt der Tod als reale Konsequenz des menschlichen Daseins<sup>54</sup> und gleichzeitig als soteriologisches Ziel der göttlichen Ökonomie in Erscheinung. Die Erwähnung des Todes *Eph. 19,1* verweist also auf ein *biologisches* Faktum, das durch die reale *Geburt* bedingt ist<sup>55</sup>, und nicht auf ein historisches Datum. Die Reihen-

---

DELAFOSSÉ, *Lettres d'Ignace d'Antioche* 9-89, vor allem die Seiten 50-89). *Eph. 19,1* sieht er in der Erwähnung der drei Geheimnisse die *katholische* Rezension am Werk. Das Täuschungsmotiv und den *Sternhymnus* hält er dagegen für *markionitisch* (vgl. die Seiten 74-77).

<sup>49</sup> Vgl. dazu die ausführliche Diskussion bei DE ALDAMA, *María* 197-212, und zuletzt BERGAMELLI, *La verginità* 307-320.

<sup>50</sup> SCHOEDEL, *Briefe* 163, spricht deshalb auch von »zwei Gruppen«.

<sup>51</sup> Vgl. auch VON CAMPENHAUSEN, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche* (Heidelberg 1962) 22 Anm.6: »Freilich ist die Bevorzugung von Empfängnis und Geburt an dieser Stelle auch durch den Zusammenhang nahegelegt. Magn.11 erscheint stattdessen der geschicktere Dreiklang von Geburt, Leiden und Auferstehung«.

<sup>52</sup> SCHOEDEL, *Briefe* 163.

<sup>53</sup> Vgl. die Stichworte σταυρός (*Eph. 18,1*), πάθος (*Eph. 18,2*) und θάνατος (*Eph. 19,1*).

<sup>54</sup> Vgl. die Argumentation des *Irenäus* gegen die Häretiker *Dem. 38*: »Denn wenn einer den Anfang des Menschen nicht annahm, wie könnte er sein Ende auf sich nehmen?« (58 BROX).

<sup>55</sup> Das Täuschungsmotiv akzentuiert diese Einheit dadurch, daß die Täuschung in allen drei Punkten perfekt sein muß. Der Erlöser kann aber nur deshalb sein (göttliches) Geheimnis bewahren, weil den drei Geheimnissen biologische Tatsachen entsprechen, die mit der philosophischen Gottesvorstellung nicht zu harmonisieren sind. Jungfräulichkeit (παρθενία) bedeutet in diesem Zusammenhang: Gott wurde



folge *Schwangerschaft-Geburt-Tod* etabliert also keine Chronologie der Ereignisse (gegen Schlier). Deshalb kann im *Sternhymnus* (*Eph. 19, 2-3*) auch nach der Erwähnung des Todes (*Eph. 19, 1*) das Geburtsthema fortgeführt werden.

### *Der Schrei*

Der Begriff *κραυγή* kann m.E. nicht als reiner Kontrastbegriff zum nachfolgenden Begriff *ἡσυχία* aufgefaßt werden<sup>56</sup>, zumal eine Beziehung zwischen beiden Begriffen auch grammatikalisch nicht eindeutig hergestellt werden kann, da sich der Relativsatz auf die Geheimnisse bezieht und nicht auf den diese Geheimnisse verkündenden Schrei. Im übrigen setzt eine solche Bezugnahme voraus, daß man *Eph. 19, 1 ἡσυχία* mit »Schweigen« übersetzen kann, was, wie weiter unten gezeigt werden wird, nicht den Sinn des Satzes trifft. Der Schrei bezieht sich auch nicht auf die Offenbarung an die Äonen (denn wo hören wir noch einmal von einem Schrei im Hymnus?), sondern geht dieser Offenbarung voraus, weshalb es sich wohl auch nicht um einen *eschatologischen Schrei* handeln kann, wie Schlier vermutet hat<sup>57</sup>. Vielmehr muß

---

als Leibesfrucht im Leibe einer Jungfrau ausgetragen, Niederkunft (*τοκετός*) bedeutet: Gott wurde wie jeder andere Mensch geboren, Tod (*θάνατος*) meint: Gott litt und starb wie jeder andere Mensch. Vgl. die Interpretation von ORBE, *La muerte de Jesús* 658-661.

<sup>56</sup> Vgl. dagegen LIGHTFOOT, *AF* II, 2, 80: »*κραυγή* is the correlative to *ἡσυχία*, as revelation is to mystery«; und dazu die Kritik von SCHLIER, *Untersuchungen* 27. Für die Interpretation ist es im übrigen unerheblich, ob man *Eph. 19, 1* ein sogenanntes »Revelationsschema« zugrundelegt. Die Nähe zu Texten wie *1Tim. 3, 16*; *Eph. 1, 5-8.9-12a*; *3, 4-7.8-11*; *1Kor. 2, 6*; *Kol. 1, 26* und *Röm. 16, 25-27* ist ohnehin nicht zu bestreiten. Vgl. dazu BOCKMUEHL, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity* = WUNT 36 (Tübingen 1989) 208-218, und WOLTER, *Verborgene Weisheit und Heil für die Heiden. Zur Traditionsgeschichte und Intention des »Revelationsschemas«*, in: *ZThK* 84 (1987) 297-319. Schon KÄSEMANN, *An die Römer* = HNT 8a (3. Aufl. Tübingen 1974) 406, hat die Parallele zwischen *Röm. 16, 25-27* und *Eph. 19, 1* (bzw. *Magn. 8, 2*) hervorgehoben.

<sup>57</sup> Vgl. SCHLIER, *Untersuchungen* 27-28. Religionsgeschichtlich interessant sind auch die Parallelen in der Schrift *Die dreigestaltige Protennoia* (*NHC XIII, 1*), da hier mit dem Erscheinen des sogenannten *Rufes* (*ῥῆσις*) die eschatologischen Ereignisse in Gang kommen; vgl. *NHC XIII, 1* 43, 19-26 und 44, 2-10: »Denn siehe nun ist erschienen ein Ruf, der zu der unsichtbaren Stimme gehört, die wir nicht kennen, und wir haben von uns selbst nicht gewußt, zu wem wir gehören. Denn jener Ruf, den wir gehört haben, ist uns fremd und wir kennen ihn nicht. Wir konnten nicht erkennen, woher er stammt. Er kam und brachte Furcht in unsere Mitte und Auflösung den Gliedern unserer Arme« (Übers.: 41 SCHENKE). Auf diese Texte hatte schon PAULSEN, *Studien* 112, aufmerksam gemacht. Es ist allerdings fraglich, ob der für die Offenbarungsstruktur der *Dreigestaltigen Protennoia* höchst bedeutsame Begriff *ῥῆσις* (vgl. den Index von SCHENKE, *Die dreigestaltige Protennoia* [Nag-

der Schrei unmittelbar etwas mit der Geburt selbst zu tun haben, da er sich ja auf die Geheimnisse der Jungfrauengeburt und der Niederkunft bezieht<sup>58</sup>.

An welchen Schrei hat man nun zu denken? Oder muß man gar, wie dies Daube in seiner Interpretation der Stelle vorgeschlagen hat, jedem der drei Geheimnisse jeweils einen speziellen Schrei zuordnen<sup>59</sup>, so daß man *erstens* an den Schrei der *Elisabeth* (Lk.1,42), *zweitens* an den Schrei der Hebamme (Protev.19,2) und *drittens* an den Todesschrei Jesu (Mt.27,46.50; Mk.15,37) zu denken hätte? Dagegen spricht eigentlich die Formulierung τρία μυστήρια κραυγῆς, die dem Leser suggeriert, daß in einem *einzigen* Schrei die Bedeutung der Geheimnisse zusammengefaßt ist<sup>60</sup>. So reizvoll es erscheint, Eph.19,1 verschiedene Schreie aus den *apokryphen* Schriften, etwa den Schrei der Hebamme (Protev.19,2) oder den Schrei der *Salome* (Protev.20,1), herauszuhören oder κραυγή als Schmerzensschrei der gebärenden Jungfrau aufzufassen<sup>61</sup>, d.h. als bewußte Provokation gegen die gerade in den *apokryphen* Schriften mehrfach geschilderte laut- und schmerzlose Niederkunft *Mariens*<sup>62</sup>, so unwahrscheinlich ist auch eine direkte Bezugnahme auf sol-

---

Hammadi-Codex XIII] = TU 132 [Berlin 1984] 64) tatsächlich dem Begriff κραυγῆ Eph.19,1 entspricht.

<sup>58</sup> Gegen SCHOEDEL ist festzuhalten, daß hier nicht die *Geheimnisse* schreien, sondern die *Geheimnisse* durch einen Schrei verkündet werden; vgl. dagegen SCHOEDEL, Briefe 165: »Die nicht angekündigten Heilsergebnisse schreien ihre Bedeutung für diejenigen, die diese Bedeutung verstehen können, laut heraus«. Vgl. die Kritik von DAUBE (Τρία μυστήρια κραυγῆς. Ignatius, Ephesians XIX,i, in: JThS 17 [1965] 128) an LIGHTFOOT (AF II,2,79-80): »This phrase is generally interpreted as meaning >three mysteries to be proclaimed< or >proclaiming themselves<, as if κραυγῆ were synonymous with κήρυγμα«.

<sup>59</sup> DAUBE, Τρία μυστήρια κραυγῆς 128-129. Ähnlich verfährt auch ORBE, La muerte de Jesús 651 Anm.197, der besonders hintergründig den Schrei aus dem Gleichnis von den zehn Jungfrauen (Mt.25,6: μέσης δὲ νυκτὸς κραυγὴ γέγονεν, Ἰησοῦ ὁ νομφίος, ἐξέρχεσθε εἰς ἀπάντησιν αὐτοῦ) auf die ersten beiden Geheimnisse von Eph.19,1 bezieht und den Todesschrei Jesu (Mt.27,50) schließlich auf das dritte Geheimnis.

<sup>60</sup> So auch schon BERGAMELLI, Maria 167 Anm.89.

<sup>61</sup> Vgl. die interessante Parallele Apk.12,1-2: Καὶ σημεῖον μέγα ὤφθη ἐν τῷ οὐρανῷ, γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον, καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα, καὶ ἐν γαστρὶ ἔχουσα, καὶ κράζει ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν. Zum Verhältnis der *Ignatianen* zur Apokalypse vgl. TREVETT, Apocalypse, Ignatius, Montanism. Seeking the Seeds, in: VigChr 43 (1989) 313-338, und DIES., Study 184-194.

<sup>62</sup> Dieses Motiv ist häufig mit dem Hinweis auf die Abwesenheit einer Hebamme zum Zeitpunkt der Geburt verbunden; vgl. Asc.Is.11,14; Act.Petr.24; Od.Sal.19,6-9.

che Erzählungen<sup>63</sup>. Der Leser mußte mit dem Stichwort κραυγή unverwechselbar einen bestimmten Text oder eine bestimmte Szene assoziieren können. Der Hinweis des *Ignatius* war *apokryph* genug, weshalb wenigstens die Auflösung des Rätsels einfach sein mußte.

### *These zur Lösung des Problems*

*Ignatius* hat bereits im ersten Teil des Satzes einen Querverweis auf die Art des Schreies gegeben, indem er *IKor.2,6-8* motivisch anklingen ließ. Denn wie vor allem aus *IKor.2,10-16* hervorgeht, wird das Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes (*IKor.2,7*) durch den Geist offenbart. Der Schrei *Eph.19,1* dokumentiert also das Wirken des Geistes und letztlich kann dieser Schrei kein anderer sein als der Schrei der *Elisabeth* (*Lk.1,42*):

καὶ ἀνεφώνησεν κραυγῇ μεγάλη καὶ εἶπεν, Εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου<sup>64</sup>.

### *Begründung*

Zunächst einmal muß man *Philad.7* zur Interpretation heranziehen, denn dort sagt *Ignatius* von sich selbst: Ἐκραύγασα μεταξὺ ὧν, ἐλάλουν μεγάλη φωνῇ, θεοῦ φωνῇ. *Ignatius* führt hier also seine Rede mit dem Verb κραυγάζω<sup>65</sup> ein, um diese als prophetische Rede auszuweisen<sup>66</sup>. Dies wird nochmals *Philad.7,2* deutlich, da hier der Geist, der das Verborgene (τὰ κρυπτά) an den Tag bringt (*Philad.7,1*), ganz an die Stelle des sprechenden Ichs getreten ist: Τὸ δὲ πνεῦμα ἐκήρυσεν λέγον τάδε. Lautes Sprechen und Schreien ist also in den *Ignatianen* Zeichen prophetischer und pneumatischer Rede. Auch *Lk.1,41* wird von *Elisabeth* gesagt, daß sie vom Geist erfüllt wurde, als sie den Gruß *Mariens* hörte:

<sup>63</sup> ORBE (La muerte de Jesús 651-661) betrachtet *Eph.19,1* als orthodoxe Reaktion auf (heterodoxe) Traditionen, wie sie *Asc.Is*; *Protev*; *Act.Petr*; *Od.Sal* und *Apkr.Ezech* begegnen.

<sup>64</sup> Zu *Lk.1,42* vgl. zuletzt den Kommentar von BOVON, Das Evangelium nach Lukas. 1.Teilband Lk 1,1-9,50 = EKK III/1 (Zürich-Neukirchen/Vluyn 1989) 85-86, und die ebenda Seite 78-80 angegebene Literatur.

<sup>65</sup> Vgl. dazu GRUNDMANN, Art.: κράζω κτλ., in: ThWNT III (Stuttgart 1938) 898-904.

<sup>66</sup> Vgl. dazu DÖLGER, ΘΕΟΥ ΦΩΝΗ. Die »Gottes-Stimme« bei Ignatius von Antiochien, Kelsos und Origenes, in: AuC 5 (1936) 218-223; PAULSEN, Studien 125-126; TREVETT, Study 134-136 (mit Anm.83 Seite 146).

Καὶ ἐγένετο ὡς ἤκουσεν τὸν ἀσπασμὸν τῆς Μαρίας ἡ Ἑλισάβετ, ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς, καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἑλισάβετ κτλ.

Mit dem Begriff *κραυγή* könnte also *Ignatius* grundsätzlich auf den prophetischen Schrei der *Elisabeth Lk. 1,42* (*κραυγή μεγάλη*) angespielt haben<sup>67</sup>. Und welcher *christliche Leser* oder *Zuhörer* dürfte nach der Erwähnung der Schwangerschaft *Mariens* nicht spontan an die wunderbare *Szene* mit den beiden schwangeren Frauen gedacht haben?

Was könnte aber im Kontext von *Eph. 19,1* der Schrei der *Elisabeth* für eine Bedeutung haben? *Ignatius* verwendet die Stelle *Lk. 1,42* m.E. als Schriftbeweis und damit als Argument gegen die doketistische Christologie seiner Gegner; denn der Schrei der *Elisabeth* hat prinzipiell den gleichen Inhalt wie die Glaubensformel *Eph. 18,2*. Die gepriesene Leibesfrucht der *Maria* (ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου) ist eben jene Leibesfrucht, die von *Maria* nach dem Heilsplan Gottes getragen wurde (ἐκνοφορήθη), wodurch die menschliche Herkunft des Erlösers ἐκ Μαρίας (*Eph. 7,2*) faktisch feststeht<sup>68</sup>. Gleichzeitig wird durch die Lobpreisung der Leibesfrucht *Mariens* das Geheimnis der jungfräulichen Empfängnis<sup>69</sup>, aber auch bereits die heilsgeschichtliche Bedeutung dieses Geheimnisses prophetisch antizipiert<sup>70</sup>. Der Schrei *Eph. 19,1* ist also mit Bezug auf *Lk. 1,42* als prophetische Voraussage der sich in Geburt, Taufe, Leiden, Tod und Auferstehung realisierenden *Ökonomie im Hinblick auf den neuen Menschen Jesus Christus* zu interpretieren. Wollte man das *19. Kapitel* des *Epheserbriefes* in eine sinnvolle chronologische Abfolge bringen - die Erwähnung des Todes war ja schon immer ein Interpretationsproblem gewesen -, dann könnte man nun darauf verweisen, daß man sich mit *Eph. 19,1* immer noch *vor* der eigentlichen Geburt des Erlösers (dem Thema des *Sternhymnus*) befindet, nämlich in der *lukanischen Szene* »Maria besucht Elisabeth«. Die drei Geheimnisse

<sup>67</sup> Die oben angegebene Lesart ist jedenfalls die allgemein akzeptierte.

<sup>68</sup> Auf ähnliche Weise wird *Lk. 1,42* auch von *Tert.*, *De carne XXI, 4-7* (296,25-298,44 MAHÉ) interpretiert: vgl. den Kommentar von MAHÉ (SC 217) 424-426. VON CAMPENHAUSEN, *Jungfrauengeburt* 36-37, stellt insgesamt fest, daß *Tertullian* bezüglich der Jungfrauengeburt im Vergleich zu *Ignatius* der »gleichen polemischen Tendenz« folgt. Vgl. auch VON CAMPENHAUSEN, *Jungfrauengeburt* 26 Anm.12: »Die Betonung des fleischlich-irdischen Bezugs verbindet Irenäus mit Ignatius und Tertullian und unterscheidet ihn von den späteren Vätern, die die Jungfrauengeburt vor allem als ein Zeichen für die Gottheit Christi nehmen«.

<sup>69</sup> Vgl. die Interpretation der Stelle durch *Iren.*, *Adv.haer.III, 21,5*; außerdem *Iren.*, *Dem.36*.

<sup>70</sup> Vgl. die Auslegung des *Origenes*, *In Lc.Hom.IX*: »Spiritu sancto plena Elisabeth prophetavit ea, quae in evangelio scripta sunt« (53,13-14 RAUER).

sind als implizite Themen der Prophezeiung *Elisabeths* zukünftige Ereignisse, und zwar nicht nur der Tod des Herrn, sondern auch die Niederkunft Mariens. Für die chronologische Einordnung der Stelle ist also lediglich wichtig, daß diese Prophezeiung *vor* der Niederkunft erfolgt. Deshalb kann man auch unter der Voraussetzung, daß *Ignatius* die Dinge chronologisch entwickelt, mit Schoedel davon ausgehen, daß im Sternhymnus die Geburt des Erlösers Thema der Darstellung ist.

(3) *Wovon spricht der Relativsatz und was bedeutet konkret ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ?*

Der nun folgende Relativsatz (ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη), der sich auf die drei Geheimnisse - Jungfräulichkeit, Geburt und Tod - bezieht, bietet einige Interpretationsprobleme. Dies betrifft vor allem die Formulierung ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ. Schoedel geht davon aus, daß *Ignatius* im Relativsatz von »historischen Ereignissen« spricht<sup>71</sup>, und veranschaulicht den Sinn von ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ durch die Paraphrase »während Gott schweigt«<sup>72</sup>. Dies setzt aber voraus, daß man an dieser Stelle ἡσυχία inhaltlich durch σιγή ersetzen kann, was Schoedel mit der Synonymität beider Begriffe *Eph. 15,2*<sup>73</sup> begründet<sup>74</sup>. Aber schon Schlier hatte, selbst unter Einschluß der Möglichkeit, daß *Eph. 15,2* die Identität der Begriffe ἡσυχία und σιγή beweisen sollte, die ἡσυχία-Stelle *Eph. 19,1* anders aufgefaßt:

»ἡσυχία bezeichnet die Sphäre Gottes (vgl. ἐν ἡσ.), ohne an den Akt seines Offenbarens zu denken. Es ist der valentinianische Sprachge-

<sup>71</sup> SCHOEDEL, Briefe 165: »Da aber der Gebrauch desselben Verbs *Mag. 11* (πραχθέντα) und *Sm. 4.2* (ἐπράχθη) sich auf die gleichen, hier erörterten Ereignisse bezieht, darf man annehmen, daß *Ignatius* von Geburt und Leiden als historischen Ereignissen spricht, über die Gott nichts öffentlich aussagt«.

<sup>72</sup> SCHOEDEL, Briefe 165: »In der Stille (ἐν ἡσυχίᾳ) heißt demnach »während Gott schweigt«; vgl. dazu Anm. 23 Seite 165: »Für tiefgründigere Zusammenhänge, falls man danach sucht, findet sich die dazugehörige Parallele in *Weish 18,14-15*, wo es heißt: »während tiefes Schweigen alles umfing, ... da sprang dein ... Wort vom Himmel her ...«. Zu den Parallelen aus dem *18. Kapitel des Buches der Weisheit* vgl. CABANISS, *Wisdom 18:14f.*: an Early Christmas Text, in: *VigChr 10* (1956) 100-102, der auf zahlreiche terminologische und strukturelle Verbindungen zwischen *Eph. 19* und *Weisheit 18* hinweist. Es kann in der Tat nicht ausgeschlossen werden, daß *Ignatius* auszugsweise *Weisheit 18* rezipiert hat - irgendwoher mußte auch er sein Material beziehen -, aber damit kann man nicht den besonderen Charakter des *Sternhymnus* erklären, der eine andere als die jüdische Religionsgeschichte voraussetzt.

<sup>73</sup> *Eph. 15,2*: Ὁ λόγον Ἰησοῦ κεκτημένος ἀληθῶς δύναται καὶ τῆς ἡσυχίας αὐτοῦ ἀκούειν, ἵνα τέλειος ᾗ, ἵνα δι' ὧν λαλεῖ πράσῃ καὶ δι' ὧν σιγᾷ γινώσκῃται.

brauch, nach dem ἡσυχία die Grundeigenschaft des Pleroma (...) beschreibt<sup>75</sup>.

Schlier begründet dies nicht näher, doch kann ergänzend hinzugefügt werden, daß man zwar die Identität der Begriffe σιγή und ἡσυχία nachweisen kann, aber nicht mit *Eph.15*, weil σιγή nur *Magn.8,2* vorkommt und das entsprechende Verb σιγᾶω *Eph.15* eine andere Bedeutung hat als σιγή *Magn.8,2*. *Eph.15* und an allen anderen Stellen, an denen die Verben σιγᾶω (*Eph.6,1*; *15,1,2*; *Philad.1,1*) und σιωπάω (*Eph.15,1*; *Rom.2,1*) verwendet werden, bezeichnen diese Verben tatsächlich das Schweigen an sich (als Gegensatz zum Reden). Der Begriff ἡσυχία bezeichnet dagegen sowohl *Eph.15,2* als auch *Eph.19,1* - ebenso wie σιγή *Magn.8,2* - das göttliche Sein. *Eph.19,1* und *Magn.8,2* verdeutlichen außerdem, daß die Begriffe σιγή und ἡσυχία die (transzendente) Sphäre Gottes beschreiben und daß man sich diese Sphäre durchaus räumlich vorstellen darf, da in dieser Sphäre (vgl. ἐν ἡσυχίᾳ *Eph.19,1*) Geheimnisse vollbracht werden und von dieser Sphäre der Logos ausgeht (ἀπὸ σιγῆς *Magn.8,2*)<sup>76</sup>. Daß ἡσυχία *Eph.19,1* sozusagen den (inner-)göttlichen Wirkungsbereich meint, wird auch durch *Eph.19,3* bestätigt, da hier ausdrücklich gesagt wird, daß die gesamte Heilsgeschichte, die historisch betrachtet mit dem Erscheinen des Sterns erst begonnen hat, bei Gott bereits zur Vollendung gelangt ist: ἀρχὴν δὲ ἐλάμβανεν τὸ παρὰ θεῶ ἀπρωτισμένον (*Eph.19,3*)<sup>77</sup>. Dies korrespondiert mit der Aussage *Eph.19,1*: Die (von Elisabeth) prophetisch vorausgesagten heilsgeschichtlichen Geheimnisse sind in der Sphäre Gottes bereits vollbracht worden<sup>78</sup>.

Wie ist nun der Relativsatz insgesamt zu verstehen? Grundsätzlich muß man sagen, daß Ignatius an dieser Stelle keine Aussage über die

<sup>74</sup> Vgl. SCHOEDEL, Briefe 164.

<sup>75</sup> SCHLIER, Untersuchungen 27.

<sup>76</sup> Für die Beurteilung des Begriffs σιγή spielt es keine Rolle, ob man die inzwischen übliche LA oder (wie HÜBNER) die LA ... ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὃς ἐστιν αὐτοῦ λόγος αἰδῖος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθὼν, κτλ. bevorzugt. Vgl. dazu in der Einleitung die Seite XXIII.

<sup>77</sup> FISCHER (Die Apostolische Väter = Schriften des Urchristentums 1 [9. Aufl. München 1986] 159) übersetzt nicht ganz zutreffend: »seinen Anfang nahm, was bei Gott bereitet war«. Das Verb ἀπαρτίζω bedeutet bei Ignatius immer »vollenden«: vgl. die Belege bei BAUER/ALAND, Wörterbuch 161-162 (s.v. ἀπαρτίζω).

<sup>78</sup> Dagegen beziehen sich die antidoketistischen Formulierungen *Magn.11* (πραχθέντα) und *Smyrn.4,2* (ἐπράχθη), darin ist SCHOEDEL, Briefe 165, zuzustimmen, in der Tat auf historische Ereignisse. Dennoch sind diese Aussagen nicht auf *Eph.19,1* zu projizieren, da sich hier die Handlung ὑπὲρ καίρῳ abspielt, wie man mit Ign., Polyc.3,2 formulieren könnte.

Präexistenz Christi machen will<sup>79</sup>. Die einfachste Lösung, die sich zudem vom Kontext und vom Thema des ganzen Abschnitts her anbietet, ist die, daß *Ignatius* hier von der *Präexistenz* der *Ökonomie* spricht. Dies wird auch durch *Eph. 18,2* bestätigt, da hier vom planmäßigen Verlauf der Heilsgeschichte (κατ' οἰκονομίαν θεοῦ) gesprochen wird. Die Heilsgeschichte erscheint als eine detailgetreue Reproduktion des göttlichen Heilsplans - Planung und Durchführung sind ein und dasselbe. Eine zusätzliche Bestätigung dieser Auffassung ergibt sich wiederum, wenn man die schon mehrfach zur Interpretation herangezogene Stelle *1Kor. 2,6-8* nochmals bemüht. Wird nicht *1Kor. 2,7* ebenfalls in einem Relativsatz, der sich zudem auf die »im Geheimnis verborgene Weisheit Gottes« bezieht, die göttliche Vorsehung *vor den Zeiten* rühmend hervorgehoben?

### *Der valentinianische Begriff ἡσυχία*

Die Beschreibung der göttlichen Sphäre durch den Begriff ἡσυχία entspricht, darin hatte Schlier recht, *valentinianischer* Terminologie<sup>80</sup>, be-

<sup>79</sup> Die *monarchianische* Theologie des *Ignatius* schließt den Gedanken der *Präexistenz Christi* definitiv aus; vgl. dazu HÜBNER, *Die Ignatianen und Noët von Smyrna* (M) 50-55.

<sup>80</sup> Nach SAGNARD, *La Gnose Valentinienne* 564, ist der Begriff ἡσυχία ein spezifisch valentinianischer bzw. gnostischer Begriff, der weder aus philosophischem, noch mysterienhaften oder christlichem Sprachgebrauch hergeleitet werden kann. Dieser Begriff bezeichnet nach SAGNARD die anfängliche Ruhe »repos (initial)« bzw. allgemein den Zustand (état) des Vorvaters (vgl. den Wortindex auf Seite 643). Vgl. dazu auch ORBE, *Estudios Valentinianos I. Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* = *AnGreg* 99 (Rom 1958) 58-67. Die *Valentinianer* haben m.E. diesen Begriff allerdings doch aus einer philosophischen Tradition übernommen, denn der Begriff ἡσυχία findet sich *Tim. 30a*. Hier wird der unschöne und ungeordnete Zustand der Materie vor der Gestaltung des Kosmos durch Gott folgendermaßen beschrieben: »Indem nämlich Gott wollte, daß alles gut und nach Möglichkeit nichts schlecht sei, so nahm er also alles, was sichtbar war und keine Ruhe hielt (οὐχ ἡσυχίαν ἔχον), sondern in ungehöriger und ordnungsloser Bewegung war, und führte es aus der Unordnung zur Ordnung, da ihm dieser Zustand in jeder Beziehung besser schien als jener«. Aus dieser Stelle läßt sich indirekt erschließen, daß in der *platonischen* Philosophie die Ruhe als idealer Zustand aufgefaßt wurde. B. ALAND hat zuletzt am Beispiel des *valentinianischen* Sophia-Mythos gezeigt, daß die *Valentinianer* *platonische* Weltentstehungsmodelle (wie z.B. den Mythos in *Platons Timaios*) übernommen und »gegen den Sinn des Entlehnten« umgedeutet haben. Die *valentinianische* Umdeutung zeichnet sich nach B. ALAND vor allem dadurch aus, daß die *platonischen* Weltentstehungsmodelle soteriologisch interpretiert wurden. Die Beschreibung des idealen Zustands im Pleroma durch den Begriff ἡσυχία bestätigt m.E. diese Auffassung ebenso wie die Verwendung des Begriffs τὸ κάλλιστον in der *valentinianischen* Geburtsszene (*Iren., Adv. haer. 1,2,6*), in der Christus von allen Äonen hervorgebracht wird (vgl. dazu die Interpretation dieses Textes im Kapitel 7.3.4.). Auch diesen Begriff dürften die *Valentinianer* der be-

zeichnet aber an der von Schlier angegebenen Stelle *Iren.*, *Adv.haer.I,1,1* zunächst nur die Existenzweise des *Vorvaters* und der mit ihm von Anfang an koexistierenden *Ennoia* (= *Charis* = *Sige*)<sup>81</sup>:

Λέγουσιν γάρ τινα εἶναι ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμασι τέλειον Αἰῶνα προόντα· τοῦτον δὲ καὶ Προαρχὴν καὶ Προπάτορα καὶ Βυθὸν καλοῦσιν· ὑπάρχοντα δ' αὐτὸν ἀχώρητον καὶ ἀόρατον, αἰδιόν τε καὶ ἀγέννητον, ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἡρεμίᾳ πολλῇ γεγονέναι ἐν ἀπείροις αἰῶσι [χρόνων]· συνυπάρχειν δ' αὐτῷ καὶ Ἐννοίαν, ἣν δὴ καὶ Χάριν, καὶ Σιγὴν ὀνομάζουσιν<sup>82</sup>.

Dies ist die Ausgangsposition im System des Valentinianers *Ptolemäus* (nach *Irenäus*) und zugleich eine Zustandsbeschreibung der ursprünglichen Verhältnisse im Pleroma vor dem *Sündenfall* des letzten Äons (Sophia). Das Verlangen der Äonen, ihren »Erzeuger« zu sehen - ein Verlangen, das schließlich der Sophia zum Verhängnis wird -, entspricht noch ganz den Bedingungen des Ursprungs: Die Äonen verlangen »in aller Ruhe« (ἡσυχῇ πῶς) danach, »den Erzeuger des Samens, aus dem sie sind, zu sehen und die anfanglose Wurzel zu erforschen«<sup>83</sup>. Diese vollkommene Ruhe wird aber durch das Begehren des letzten

---

rühmten Einleitung des *Timaos-Mythos* entnommen haben (vgl. *Tim.30a*). Vgl. B.ALAND, Die frühe Gnosis zwischen platonischem und christlichem Glauben. Kosmosfrömmigkeit versus Erlösungstheologie, in: WYRWA (Hg.), Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche (FS WICKERT) = BZNW 85 (Berlin-New York 1997) 1-24. Das Verhältnis *Valentins* und der *Valentinianer* zur *platonischen Philosophie* wurde zuletzt von MARKSCHIES ausgezeichnet beschrieben: MARKSCHIES, Die Krise einer philosophischen Bibeltheologie in der Alten Kirche oder: Valentin und die valentinianische Gnosis zwischen philosophischer Bibelinterpretation und mythologischer Häresie, in: BÖHLIG/ MARKSCHIES, Gnosis und Manichäismus = BZNW 72 (Berlin-New York 1994) 1-37.

<sup>81</sup> Eine andere Version bietet *Hippol.*, *Ref.VI,29,3-5*: Hier existiert der »Vater« zunächst vollkommen für sich. Vgl. die Gegenüberstellung bei SAGNARD, La Gnose Valentinienne 146-147; außerdem FOERSTER, Von Valentin zu Herakleon. Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis = BZNW 7 (Gießen 1928) 46-48; KOSCHORKE, Hippolyt's Ketzereibekämpfung und die Polemik gegen die Gnostiker = GOF.H.4 (Wiesbaden 1975) 14-15.

<sup>82</sup> *Iren.*, *Adv.haer.I,1,1* (28,74-29,80 R/D): »Sie behaupten nämlich: Es gibt in unsichtbaren und unnennbaren Höhen einen vollkommenen, präexistenten Äon. Sie nennen ihn auch Proarche (Vor-, Uranfang), Propator (Vor-, Urvater) und Bythos (Abgrund). Er ist unfassbar und unsichtbar, ewig und ungezeugt, existiert in Ruhe und tiefer Einsamkeit grenzenloser Äonen. Mit ihm zusammen ist Ennoia (Gedanke), die sie auch Charis (Gnade) und Sige (Schweigen) nennen« (Übers.: BROX, *Irenäus I* [FC 8/1] 129). *Hippol.*, *Ref.VI,29,5* findet man anstelle von ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἡρεμίᾳ πολλῇ eine etwas ausführlichere Beschreibung über den Zustand des »Vaters«: ἀλλὰ ἦν μόνος, ἡρεμῶν, ὡς λέγουσι, καὶ ἀναπαυόμενος αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ μόνος (156,11-12 WENDLAND/ 238,23-24 MARCOVICH).

<sup>83</sup> Vgl. *Iren.*, *Adv.haer.I,2,1* (36,140-37,153 R/D). Übers.: BROX, *Irenäus I* (FC 8/1) 133.



Äons empfindlich gestört, was wiederum zur ersten und einzigen Krise innerhalb des Pleroma und zu den weiteren Katastrophen außerhalb des Pleroma inklusive der Schöpfung führt<sup>84</sup>. Daß der Zustand der *Ruhe* letztlich die Qualität göttlichen Seins bezeichnet, zeigt aber nicht nur die negative Beschreibung der *pleromatischen Krise*, sondern auch die *Episode*, die der Zeugung des *pleromatischen Erlösers* präludiert, da der Geburt des Erlösers im Pleroma die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes der *Ruhe* unmittelbar vorangeht. Nach der Belehrung der Äonen durch Christus führt das »heilige Pneuma« die *wahre Ruhe* (wieder) ein:

Τὸ δὲ [ἐν] Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξισωθέντας αὐτοὺς πάντας εὐχαριστεῖν ἐδίδασκεν καὶ τὴν ἀληθινὴν ἀνάπαυσιν εἰσηγήσατο ... Στηριχθέντα δὲ ἐπὶ τούτῳ τὰ ὅλα καὶ ἀναπαυσάμενα τελῶς μετὰ μεγάλης χαρᾶς φασιν ὑμῆσαι τὸν Προπάτορα, πολλῆς εὐφρασίας μετασχόντα<sup>85</sup>.

Man kann insgesamt behaupten, daß im *Valentinianismus* der Begriff der »Ruhe« in charakteristischer Weise die göttliche Sphäre umschreibt, wobei ἡσυχία sozusagen die *absolute Ruhe* des höchsten Wesens<sup>86</sup>, ἀνάπαυσις die *relative Ruhe* der Äonen bezeichnet<sup>87</sup>. Allerdings zeigt die Ausführung *Hippolyts* über den Urzustand des *Vorvaters* (ἀναπαυόμενος αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ μόνος<sup>88</sup>), daß die Begriffe nahezu austauschbar sind. Auffällig ist jedenfalls, daß die Geburt des Erlösers im *valentinianischen* Mythos den Ruhezustand der *pleromatischen* Verhältnisse insgesamt voraussetzt und daß *Eph. 19,1* die Vorstellung begegnet, das Geheimnis der Menschwerdung Christi sei *in der Ruhe(-zone) Gottes* vollbracht worden<sup>89</sup>.

<sup>84</sup> Vgl. *Iren.*, *Adv. haer.* 1,2,1-4; 1,4-5.

<sup>85</sup> *Iren.*, *Adv. haer.* 1,2,6 (46,223-225 und 47,229-232 R/D); Übers.: »Da lehrte das heilige Pneuma sie alle zu danken, und es führte die wahre Ruhe ein ... Als sie alle auf diese Weise gefestigt und zur vollkommenen Ruhe gekommen waren, haben sie, heißt es, den Propator in großer Freude besungen, der an (ihrem) Jubel Anteil hatte« (BROX, *Irenäus I* [FC 8/1] 139).

<sup>86</sup> Vgl. auch die Beschreibung des Vaters in der sogenannten *Valentinianischen Abhandlung* (*ExpVal.* 22,2 [NHC XI,2]): Der Vater ist in »Ruhe« (20,18-22 MENARD). Das koptische Ⲭⲉⲣⲁⲧⲧ ist nach THOMASSEN (*The Valentinianism of the Valentinian Exposition* [NHC XI,2], in: *Le Muséon* 102 [1989] 227) aller Wahrscheinlichkeit nach eine Übersetzung von ἡσυχία.

<sup>87</sup> Zu den Begriffen ἀναπαύομαι und ἀνάπαυσις vgl. die Angaben im Index von SAGNARD, *La Gnose Valentinienne* 630.

<sup>88</sup> *Hippol.*, *Ref. VI*, 29,5 (156,12 WENDLAND/ 238,24 MARCOVICH).

<sup>89</sup> Als kleine Ergänzung kann noch angefügt werden, daß die *Valentinianer* mit *πραγματεία* die Vorgänge im Pleroma beschrieben haben; vgl. die *notes justificatives* von ROUSSEAU/ DOUTRELEAU, *Irénée de Lyon* (SC 264) 182-183, zu *Iren.*,

Sicherlich kann man die Ableitung des Begriffs ἡσυχία *Eph. 19,1* aus dem *valentinianischen* Systemvokabular kritisieren und andere religionsgeschichtliche Möglichkeiten in Erwägung ziehen. Das religionsgeschichtliche Vergleichsmaterial zu den Begriffen »Ruhe« und »Schweigen«, und auch zu deren Korrelationen »Ruf« und »Schrei«, ist zugegebenermaßen umfangreich und nicht grundsätzlich als Interpretationshilfe auszuschließen<sup>90</sup>. Dennoch wird man die *valentinianischen* Quellen als die in jeder Hinsicht überzeugenderen Parallelen zu akzeptieren haben, wenn man die Möglichkeit bedenkt, daß nicht nur *Eph. 19,1*, sondern der *Sternhymnus* insgesamt ausschließlich durch *valentinianische Quellen* sinnvoll interpretiert werden kann. Demgegenüber sind die vereinzelt religionsgeschichtlichen *Fundstücke* zu bestimmten *ignatianischen* Begriffen oder theologischen Aspekten lediglich als Fragmente eines religionsgeschichtlichen Umfeldes zu bewerten, in dem die *Valentinianer* und auch *Ignatius* arbeiteten. Jedenfalls kann man das religionsgeschichtliche Material in der Regel nur wie ein religionsgeschichtliches Lexikon benutzen, um die Bedeutungsmöglichkeiten bestimmter Begriffe einzugrenzen. Die konkrete Bedeutung des Begriffs muß aber in einem konkreten Kontext gesucht werden und in unserem Fall in den literarischen Zeugnissen einer konkreten Gruppe, weil der Textzusammenhang eine reale Konfrontation voraussetzt. Deshalb ist auch eine in sich geschlossene Interpretation der *Ignatianen* auf der Basis *valentinianischer* Quellen einer Interpretation vorzuziehen, die sich selektiv verschiedenartigster, religionsgeschichtlicher Materialien bedient. Verzichtet man auf diese Möglichkeit, dann entsteht wie in den Kommentaren zu den *Ignatianen* ein Bild, das man ein religionsgeschichtliches *Textpuzzle* nennen könnte. Hierbei bleibt nicht nur die Frage nach den konkreten religionsgeschichtlichen Zusammenhängen, sondern auch die Frage

---

*Adv. haer. I,3,1* (48,245-49,246 R/D), die mit Verweis auf *Iren.*, *Adv. haer. II,24,1* diesen Begriff als *valentinianischen* Begriff auszeichnen, auch wenn in manchen Formulierungen eine gewisse Ironie des *Irenäus* durchdringt und deshalb die Vermutung naheliegt, es könnte sich um eine *irenäische* Interpretation handeln; vgl. auch *Iren.*, *Adv. haer. I,8,2* (117,804-808 R/D) und *I,11,1* (169,1209 R/D). Das *ignatianische* ἐπράχθη zeigt jedenfalls im Relativsatz, zumal es sich auch um *Ereignisse* innerhalb einer göttlichen Sphäre handelt, eine gewisse Affinität zu den entsprechenden *valentinianischen* Quellen: vgl. auch die Verwendung von πρᾶσσω *Iren.*, *Adv. haer. I,14,5* (221,256 R/D) zur Umschreibung der im Pleroma entstandenen Dinge (τῶν πραχθέντων), d.h. der Äonenverhältnisse, die durch den Erlöser geordnet werden.

<sup>90</sup> Vgl. zu diesen Begriffen die Angaben von SIEGERT, Nag-Hammadi-Register, im deutschen Index auf den Seiten 345-383, und PAULSEN, Studien 110-118.

nach der Motivation des Verfassers für die Zusammenstellung der einzelnen religionsgeschichtlichen Fragmente in der Regel vollkommen unbeantwortet. Dies hat in der Forschungsgeschichte letztlich auch dazu geführt, daß der Verfasser der *Ignatianen* als gnostisierender Schriftsteller oder als ein zumindest vom gnostischen *Zeitgeist* beeinflusster Theologe betrachtet wurde, da man sich die gnostischen Begriffe in den *Ignatianen* gar nicht anders erklären konnte<sup>91</sup>.

Insgesamt bedeutet der Relativsatz, auch ungeachtet der *valentinianischen* Parallelen, daß die drei Geheimnisse in der Sphäre Gottes bereits vollbracht waren, bevor sie durch *Maria* und *Jesus* selbst dem Heilsplan entsprechend realisiert wurden. Als religionsgeschichtlicher Bezugspunkt für die Bezeichnung der göttlichen Sphäre als »Ruhezone« kommen aber die genannten *valentinianischen* Texte vorrangig in Betracht.

#### (4) Was hat man sich unter den »Äonen« vorzustellen?

Durch die rhetorische Frage πῶς οὖν ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν wird der *Sternhymnus* unmittelbar eingeleitet. In der Forschungsgeschichte ist immer wieder diskutiert worden, ob die Erwähnung der Äonen<sup>92</sup>, denen merkwürdigerweise diese Offenbarung gilt<sup>93</sup>, die gnostische Äonenspekulation voraussetzt<sup>94</sup>. Und verschiedene Punkte sprechen in der Tat da-

<sup>91</sup> Vgl. z.B. die Arbeiten von HILGENFELD, Die Apostolischen Väter 251-260, und VON DER GOLTZ, Ignatius 152-154; schon FUNK, Echtheit 88-95, sah sich vor allem von HILGENFELD und BAUR genötigt (vgl. FUNK, Echtheit 88 Anm.1), die Ignatianen unter dem Stichwort »Angeblicher Gnosticismus bei Ignatius« verteidigen zu müssen, ohne aber deren Ansichten in allen Punkten widerlegen zu können.

<sup>92</sup> Zum religions- und philosophiegeschichtlichen Hintergrund des Begriffs vgl. SASSE, Art.: Aion, in: RAC 1 (Stuttgart 1950) 193-204; FAUTH, Art.: Aion, in: KP 1 (München 1979) 185-188; LILLA, Art.: Aeon (Αἰὼν), in: Encyclopedia of the Early Church I, 12-13; und zuletzt MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus 157-164 (= Exkurs III: Zeitgenössische Aion-Vorstellungen und Valentins Aion-Begriff), sowie die Seiten 164-166.

<sup>93</sup> Vgl. dagegen *Kol.1,26*: τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν - νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ und *Eph.3,9-11*: καὶ φωτίσαι τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τῷ πάντα κτίσαντι, ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ, κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων ἣν ἐποίησεν ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν. In beiden Texten ergeht die Offenbarung bezeichnenderweise nicht an die Äonen, obwohl der Begriff selbst vorkommt!

<sup>94</sup> Dieses Problem kann vollkommen unabhängig von der Frage diskutiert werden, ob *Eph.8,1* (oder *Eph.inscr.*) ebenfalls ein *personales* Verständnis der »Äonen« vorliegt. SCHLIER hat für seine These *Eph.8,1* als zusätzliches Argument genannt und hierbei auf REITZENSTEIN verwiesen, der den zweiten Teil von *Eph.8,1* (Περὶ ἡμῶν καὶ ἀγνίζομαι [ὑπὲρ] ὑμῶν Ἐφρεσίων, ἐκκλησίας τῆς

für, daß *Ignatius Eph. 19,2* neben dem temporal-kosmischen Verständnis des Begriffs *zugleich auch* den gnostischen Bedeutungsgehalt explizit ausweisen wollte. Dabei ist zu berücksichtigen, daß der Begriff an sich, vor allem im Plural, mehrdeutig ist und beispielsweise auch von den *Valentinianern*, die ja eine ausgeprägte Äonenspekulation vertraten, nicht immer und nicht ausschließlich zur Bezeichnung der Äonen des Pleroma verwendet wurde, sondern durchaus auch temporal aufgefaßt werden konnte<sup>95</sup>. Eine eindeutige Zuordnung des Begriffs ist deshalb häufig nur bedingt möglich und in unserem Fall noch zusätzlich dadurch erschwert, daß *Ignatius* seine Ausführungen im *Prooimion* nahezu unkommentiert vorträgt<sup>96</sup>. Dennoch gibt es einige Argumente, die für eine Identifizierung der von *Ignatius Eph. 19,1* genannten Äonen mit *gnostischen* Äonen sprechen:

- (1) Der Kontext setzt voraus, daß die Äonen zur Wahrnehmung der Offenbarung fähig sind<sup>97</sup>. Diese personale Auffassung von »Äonen« als eigenständigen Wesen ist in *großkirchlichen Texten* vor der Ausbildung der (gnostischen) Äonensysteme m.E. nicht nachweisbar<sup>98</sup>. Im übrigen sollte man ausnahmsweise von den Kritikern

---

διαβοήτου τοῖς αἰῶσιν) mit »die von den Äonen vielbesprochene Kirche« übersetzt hatte. Vgl. dagegen TREVETT, Study 155 (mit Anm.27 Seite 205).

<sup>95</sup> Vgl. beispielsweise *Iren., Adv.haer. I,1,1* (28,78-29,79 R/D).

<sup>96</sup> Dies ist wiederum für NOCK in seiner Rezension zu SCHLIER (Seite 312) ein Zeichen für gnostischen Einfluß: »At the same time, the use by Ignatius of the word αἰῶνες without explanation indicates the existence and familiarity of this as a technical term, and helps to make it clear that Ignatius has a place in the line of development producing Gnosticism: but that place is not so far along it as Schlier suggests«.

<sup>97</sup> Vgl. dazu HILGENFELD, Die Apostolischen Väter 253: »Wohl aber kommen wir dem spezifisch gnostischen Sprachgebrauch schon näher durch die αἰῶνες, welche ad Eph.c.19 offenbar nicht unpersönliche Weltalter, sondern nur ähnliche höhere Mächte sein können, wie die der gnostischen Emanationssysteme. Denn wie will man es sonst erklären, dass ihnen durch den wunderbaren Stern die Geburt Christi kundgethan wird, wenn sie nicht persönliche Wesen waren?«; LIGHTFOOT, AF II,2,80: »At all events this personification of »the aeons« is a step towards the Valentinian phraseology, and affords another illustration of the Gnostic tinge which colours the language of Ignatius«; SASSE, Aion 203: »Während man in den Anfängen des antignostischen Kampfes bei Ignatius bemerkt, wie er sich mit anderen gnostischen Begriffen u. Ausdrücken (...) auch die Vorstellung von personhaften αἰῶνες ohne Bedenken zu eigen macht u. die überirdischen Geistesmächte mit diesem Namen nennt (Eph.19,2), ist mit der Überwindung der Gnosis die Aionspekulation völlig diskreditiert«; vgl. auch ORBE, La muerte de Jesús 651 Anm.192: »οἱ αἰῶνες por contraste con τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου significan los mundos celestes. Corresponden a los eones del Pleroma valentiniano, o a las regiones superiores del universo, habitadas por ángeles«.

<sup>98</sup> Vgl. dagegen SCHOEDEL, Briefe 165 Anm.24: »Obwohl das Wort αἰῶνες sonst bei Ignatius »Zeiten« bedeutet, scheint es sich hier auf übernatürliche Wesen

einmal den Nachweis verlangen, daß es sich *Eph. 19,2* nicht um *gnostische Äonen* oder eine Anspielung auf dieselben handeln kann<sup>99</sup>. Ein *valentinianischer* Leser dürfte jedenfalls (als ein entsprechend disponierter Leser<sup>100</sup>) die genannten *Äonen* auf *seine Äonenwelt* bezogen haben.

- (2) Weiterhin ist die Tatsache zu erwähnen, daß *Ignatius* mit der Offenbarung an die *Äonen*, wie wir noch sehen werden, eine Polemik verbindet, die sich letztlich gegen die *Äonen* selbst richtet. Dieser polemische Kontext setzt aber, ähnlich wie die Argumentation des *Irenäus* im *II. Buch* von *Adversus haereses* (vgl. *Adv. haer. II, 12-19*), einen voll entwickelten *Äonen-Begriff* voraus, wie er im *valentinianischen* Mythos ausgebildet worden ist<sup>101</sup>.
- (3) Schließlich ist an den bemerkenswerten *Zufall* zu erinnern, daß *Eph. 19,1* im Relativsatz die göttliche Sphäre mit einem Begriff (*ἡσυχία*) charakterisiert wird, der im *Valentinianismus* den transzendenten Zustand des ersten *Äonenpaares* und, wie man annehmen darf, das *Pleroma* insgesamt, also den *Aufenthaltort* der *Äonen* kennzeichnete.

In letzter Konsequenz bedeutet die inhaltliche Gleichsetzung der *ignatianischen Äonen* speziell mit den *valentinianischen Äonen*, daß sich die im *Sternhymnus* geschilderten Ereignisse in der Welt der *Äonen*, also

---

zu beziehen. Dieser Gebrauch des Wortes muß durchaus nicht gnostisch sein«. Ob die von SCHOEDEL genannten Belege (*Äth. Hen. 9,4*; *Ps.-Ign. Trall. 5*; *Const. Apost. VIII 12,8*; *Act. Phil. 137*) tatsächlich Alternativen zu gnostischen Texten sein können und den *ignatianischen* Text besser interpretieren, darf man bezweifeln. *Äth. Hen. 9,4* ist wohl auch gar nicht personal aufzufassen: vgl. die Übersetzung mit Kommentar von UHLIG, Das Äthiopische Henochbuch = JSRZ V (Gütersloh 1984) 524. Bemerkenswert ist allerdings ein Beleg aus der 12. *Ode Salomos*, der nach MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus 163, »die Anfänge einer personalen Vorstellung des Wortes« schon deutlich werden läßt. Vgl. *Od. Sal. 12,4*: »Und der Höchste gab es (das wahre Wort/ TL) seinen Äonen, den Dolmetschern seiner eigenen Majestät und Erzählern seiner Herrlichkeit und Bekennern seines Denkens und Verkündern seines Gedankens und Verehrern seiner Werke« und *Od. Sal. 12,8*: »Und die Äonen haben durch es geredet, einer zum anderen; und im Wort waren die, die geschwiegen hatten« (Übers. LATTKE, Oden Salomos [FC 19] 136-137). Vgl. auch *Od. Sal. 7,11*; 16,9.

<sup>99</sup> Bezeichnenderweise hat *Ps.-Ignatius* den Hinweis auf die *Äonen* (*Eph. 19,2*) entfernt: *τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ ἐπράχθη, ἡμῖν δὲ ἐφανερώθη* (Text nach LIGHTFOOT, AF II,3,264).

<sup>100</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang die Bemerkung des *Irenäus* *Adv. haer. I,3,1* über die *valentinianische* Schriftauslegung: *καὶ ὅπου ἂν αἰὼν ἢ αἰῶνες ὀνομάζονται, τὴν ἀναφορὰν εἰς ἐκείνους εἶναι θέλουσιν* (51,266-268 R/D).

<sup>101</sup> Zum Vergleich darf nochmals auf die *Oden Salomos* verwiesen werden, wo die *Äonen* als *positive* Wesen erscheinen; vgl. LATTKE, Oden Salomos (FC 19) 136 Anm.5.

dem Pleroma abspielen. Solche Offenbarungs- und Belehrungsszenen sind im *Valentinianismus* feste Bestandteile des *valentinianischen Mythos*<sup>102</sup>, also auch im Rahmen einer *antivalentinianischen* Polemik durchaus *sinnvoll*.

Sicherlich wird man die Offenbarung an die *Äonen* auch als eine geschichtliche, innerweltliche Offenbarung aufzufassen haben<sup>103</sup>, jedoch muß darauf hingewiesen werden, daß *Ignatius* durch den Relativsatz (ἄτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη) gewissermaßen eine zweite Handlungsebene eingeführt hat, die den Leser dazu animiert, die Darstellung der Epiphanie im *Sternhymnus* bewußt oder unbewußt in die göttliche Sphäre zu projizieren und sich die dargestellten Ereignisse auch als Ereignisse vorzustellen, die sich ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ bzw. παρὰ θεῶν abspielen. Durch diese Darstellungsweise wird aus der Geschichte tatsächlich, darin kann man Bartsch zustimmen, ein *Mythos*. Doch *dieser* Mythos von der Geburt des Erlösers ist letztlich, wie die folgende Interpretation zeigen soll, als eine *Mythosparodie* aufzufassen.

### 7.3. Der Tanz der Sterne - eine Parodie des valentinianischen Geburtsmythos (Eph. 19,2)

Um darauf aufmerksam zu machen, daß der uns so selbstverständliche Umgang mit dem Text des *Sternhymnus* nicht immer so selbstverständlich war, wie es heute zumeist erscheint, soll dieses Kapitel mit einigen kurzen Notizen zur Rezeptionsgeschichte des *Sternhymnus* eröffnet werden. Denn interessanterweise hat der *legendäre Sternhymnus* (Eph. 19,2-3) im Gegensatz zum *kleinen Prooimion* (Eph. 19,1) keine Rezeptionsgeschichte innerhalb der kirchlichen Tradition vorzuweisen. Er wird kein einziges Mal vollständig zitiert und überhaupt nur einmal von *Severus von Antiochien* durch ein Zitat von Eph. 19,3 rezipiert<sup>104</sup>. Dies zwingt zu einer Korrektur der Position von Paulsen:

<sup>102</sup> Vgl. *Exc. ex Theod. 7,1*: "Ἀγνωστος οὖν ὁ Πατὴρ ὢν, ἠθέλησεν γνωσθῆναι τοῖς Αἰῶσι (66 SAGNARD); außerdem *Exc. ex Theod. 7,3* und *Iren., Adv. haer. 1,2,5*.

<sup>103</sup> Dies ist die Position von FUNK, Echtheit 89-90 (gegen HILGENFELD), und CORWIN, Ignatius 178; vgl. auch MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus 164 Anm. 72: »Aber vermutlich geht es doch nur - mit Bezug auf neutestamentliche Formeln - um die Offenbarung >an diesen Kosmos< bzw. eigentlich die Menschen oder Mächte dieses Kosmos«.

<sup>104</sup> Der syrische Text aus der Korrespondenz zwischen *Severus* und *Julian von Halikarnassos* findet sich (mit einer englischen Übersetzung) bei LIGHTFOOT, AF II, 1, 188-189.

»Schon die intensive Beschäftigung der alten Kirche mit diesem Text (vor allem in der Rezeption des Stern-Motivs) läßt etwas von der Faszination deutlich werden, die diesem Text eigen ist«<sup>105</sup>.

Auch die Überlieferung von *Eph. 19,2* in der *langen Rezension* bietet ein merkwürdiges Bild, da die *pseudignatianische* Fassung den Text in einer *entmythologisierten* und theologisch *entschärften* Version darbietet, wobei *Ps.-Ignatius* mit sicherer Hand gerade diejenigen Stellen verändert hat, die die *antivalentinianische* Polemik des *Ignatius* tragen<sup>106</sup>. Die *kurze syrische Rezension* läßt *Eph. 19,2* vollends beiseite<sup>107</sup>. Dieser Befund läßt sich insgesamt doch wohl nur so deuten, daß der *Sternhymnus*, über dessen *poetische* und *rhetorische* Qualität kein Zweifel bestehen kann, die *antiken* Redakteure und Rezipienten irgendwie befremdet hat.

### 7.3.1. Zur Tradition des Sternmotivs

Will man die Herkunft des Sternmotivs bestimmen, so hat man sicherlich zunächst an *Mt. 2, 1-12* zu denken, wenngleich man mit Schoedel sofort festhalten kann, daß sich *Ignatius* »auf eine mythologischere Fassung der Erzählung« bezogen haben dürfte<sup>108</sup>. Diese Feststellung muß aber noch weiter präzisiert werden, da die Sterntradition, wie Daniélou gezeigt hat<sup>109</sup>, anfangs keine mythologischen Züge aufwies und grundsätzlich auf *alttestamentliche* Texte zurückging, die in Testimo-

<sup>105</sup> PAULSEN, Studien 175.

<sup>106</sup> Vgl. *Ps.-Ign.*, *Eph. 19,2*: ἀστήρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς πρὸ αὐτοῦ, καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκλάλητον ἦν, καὶ ξενισμὸν παρεῖχεν ἡ καὶνότης αὐτοῦ τοῖς ὁρώσιν αὐτόν· τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἄστρα ἅμα ἡλίῳ καὶ σελήνῃ χορὸς ἐγίνοντο τῷ ἀστέρι· αὐτὸς δὲ ἦν ὑπερβάλλον αὐτοὺς τῷ φανῷ. ταραχὴ τε ἦν, πόθεν ἡ καὶνότης ἡ φαινόμενη (LIGHTFOOT, AF II,3,264-265). Merkwürdigerweise wird der Sternhymnus in der Regel so interpretiert, als ob der *pseudignatianische* Text, der in der Tat geringere Ansprüche stellt, ausgelegt werden würde.

<sup>107</sup> In der *kurzen syrischen Rezension* von *Eph. 19,1-2* begegnet nur noch der Begriff »Stern«: »three mysteries of shouting, which were wrought in the quiet of God from [the time of] the star even till now« (Übers.: LIGHTFOOT, AF,II,3,90; vgl. den syrischen Text Seite 81).

<sup>108</sup> SCHOEDEL, Briefe 166. Wie diese »mythologischere Fassung« ausgesehen haben mag, sagt SCHOEDEL allerdings nicht. Die Verbindung zu *Exc. ex Theod. 74* stellt SCHOEDEL über diese »mythologischere Fassung« der Geburtsgeschichte her: »Dieselbe Tradition hat offensichtlich auch die häufig zitierte Parallele aus Clemens Alex. *Exc. ex. Theod. 74* beeinflußt, wo der Stern mit dem herabsteigenden Erlöser in engem Zusammenhang steht und die Sprache, in der auf ihn verwiesen wird, stark an *Eph. 19,2-3* erinnert«.

<sup>109</sup> DANIELOU, Judéo-Christianisme 273-284.

nienssammlungen zusammengestellt waren<sup>110</sup>. Zu den wichtigsten Testimonien zählt *Num. 24, 17*, ein Text, der kombiniert mit anderen Schriftbeweisen wie *Jes. 11, 1* schon in Qumrantexten<sup>111</sup> nachgewiesen werden kann und überhaupt in der jüdischen<sup>112</sup> und judenchristlichen<sup>113</sup> Literatur eine bedeutende Rolle gespielt hat, im *Neuen Testament* allerdings nicht zitiert wird<sup>114</sup>, und eigentlich erst von *Justin*, und hier mit Sicherheit durch Vermittlung des Judentums, in die theologische Diskussion eingebracht wurde<sup>115</sup>. Mit *Num. 24, 17* oder anderen Texten aus solchen Sammlungen läßt sich aber der *ignatianische Sternhymnus* nicht erklären, da zwar einzelne Züge motivisch anklingen, beispielsweise auch

---

<sup>110</sup> DANIELOU, *Judéo-Christianisme* 279, hält es für möglich, daß *Ignatius* ein »dossier de Testimonia« vorgelegen habe, und erkennt deshalb im Sternhymnus vor allem judenchristliche Traditionen (vgl. die Kritik von SCHOEDEL, Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch 309). SKARSAUNE (*The Proof from Prophecy. A Study on Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile* = NT.S 54 [Leiden 1987]) hat solche judenchristlichen Testimoniensammlungen (»proof-text traditions«) bei *Justin* untersucht; vgl. zum Sternmotiv vor allem SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy* 143-144.260-273. Eine ausführliche Darstellung der Themen und Motive findet sich bei BROWN, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke* (Garden City-New York 1977). DANIELOU hat außerdem die Bedeutung von *Num. 24, 17* für die christlichen (und jüdischen) Testimoniensammlungen in seinem Aufsatz »L'étoile de Jacob« dargelegt und darüber hinaus zu klären versucht, wie es zur Kombination der Balaamsprophetie (*Num. 24, 17*) mit der Magiertradition (*Mt. 2, 2*) kommen konnte; vgl. zu letzterem die Kritik von SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy* 382 Anm. 12.

<sup>111</sup> Vgl. DANIELOU, *L'étoile de Jacob*, in: DERS., *Les symboles chrétiens primitifs* (Paris 1961) 109-111; SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy* 265.

<sup>112</sup> Zur Targumim-Literatur vgl. BROWN, *The Birth of the Messiah* 195 Anm. 48; SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy* 265.

<sup>113</sup> Hierzu wären die beiden interpolierten Textstellen in den *Testamenten der XII Patriarchen* zu zählen: *Test. Jud. 24* und *Test. Lev. 18*. Diese christlichen Interpolationen (vgl. dazu BECKER, *Die Testamente der zwölf Patriarchen* [JSHRZ III/1] 60 und 76) sind nach BECKER (Seite 23-24) »frühestens ... Anfang des 2. Jahrhunderts« eingefügt worden. Die intensivierte Bezugnahme des christlichen Interpolators auf *Num. 24, 17* führt SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy* 270-273, auf eine durch den Bar Kochba Aufstand provozierte Krisensituation zurück, die eine solche, insgesamt auch am Testimonienmaterial *Justins* ablesbare, theologische Reaktion bewirkt habe.

<sup>114</sup> Anspielungen auf *Num. 24, 17* finden sich hingegen laut DANIELOU (*L'étoile* 114-119; *Judeo-Christianisme* 278) *Apk. 2, 26-28*; *22, 16*; *2Petr. 2, 19*; *Mt. 2, 2*; *Lk. 1, 78*. SKARSAUNE (*The Proof from Prophecy* 261-262) gibt folgende Stellen an: *Mt. 2, 2*; *Lk. 1, 78*; *Apk. 22, 16*; *Hebr. 7, 14*. Die Parallelen zwischen *Mt. 2* und der Baalamsepisode werden von BROWN (*The Birth of the Messiah* 195-196) diskutiert.

<sup>115</sup> Vgl. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy* 143-144.260-273.



das *Astralbild* aus *Josephs Traum Gen 37,9*<sup>116</sup>, die theologische Eigenart des *ignatianischen* Textes aber davon nahezu unberührt bleibt.

Andere Texte bezeugen lediglich gemeinsame Grundanschauungen, wie die Vorstellung vom Stern als messianischem Zeichen<sup>117</sup> oder als Metapher für den Erlöser selbst<sup>118</sup>, die Verbindung der Sternerscheinung mit der Magierepisode<sup>119</sup> oder die Ausgestaltung des Sternmotivs zum kosmischen Schauspiel<sup>120</sup>. Doch selbst das häufig als Parallele zitierte *Protevangeliem des Jakobus*<sup>121</sup>, das ja schon eine Vielzahl von Traditionen aufgenommen und verarbeitet hat, bietet kaum Interpretationshilfen für den *Sternhymnus* an. Dehandschutter hat zwar die Parallele zwischen *Eph. 19,2* und *Protev. 21,2*<sup>122</sup> als ein mögliches Argument

<sup>116</sup> Vgl. DANIELOU, *Judéo-Christianisme* 279-281, der in Erwägung zieht, ob *Eph. 19,2* möglicherweise eine Interpretation dieses Textes ist.

<sup>117</sup> Vgl. *Test. Lev. 18,3*; *Protev. 21*; *Orig., In Num. Hom. 18,4*; vgl. auch die Interpretation von *Num. 24,17* bei *Irenäus Dem. 58*: »womit er (Moses/ TL) deutlicherweise kundgibt, daß die Heilsordnung seiner Fleischwerdung bei den Juden stattfinden sollte und daß aus dem Geschlecht Jakobs und Judas derjenige war, der, vom Himmel herabgestiegen, geboren wurde und diese Heilsordnung auf sich genommen hat« (73 BROX). Dies erinnert nach DANIELOU, *Judéo-Christianisme* 279, an *Ignatius*.

<sup>118</sup> Vgl. *Apk. 22,16*; *Test. Jud. 24,1*; *Just., Dial. 126*; *1Apol. 32,12-13*; alle Texte kombinieren wörtlich oder relativ frei *Num. 24,17* mit *Jes. 11,1*.

<sup>119</sup> Vgl. *Mt. 2,2*; *Just., Dial. 106,4*; *Test. Lev. 18,3* (allerdings fraglich, vgl. DANIELOU, *L'étoile* 112); *Orig., Cels. 1,60*; *In Num. Hom. 13,7*; *Iren., Adv. haer. III, 9,2*; *Dem. 58*; *Protev. 21*.

<sup>120</sup> Vgl. *Protev. 21*; *Orac. Sib. XII, 30-34*; *Test. Lev. 18*; *Ps.-Hippol., In sanctum Pascha 3*.

<sup>121</sup> Zum *Protevangeliem des Jakobus* vgl. COTHENET, *Le Protévangile de Jacques: origine, genre et signification d'un premier midrash chrétien sur la Nativité de Marie*, in: ANRW II, 25, 6 (Berlin-New York 1988) 4252-4268 (mit der 4268-4269 angegebenen Literatur); KRETSCHMAR, »natus ex Maria virgine« - Zur Konzeption und Theologie des Protevangelioms Jacobi, in: BREYTENBACH/ PAULSEN (Hgg.), *Anfänge der Christologie* (Göttingen 1991) 417-428; CULLMANN, *Protevangeliem des Jakobus*, in: NTApO. I (1990) 334-349.

<sup>122</sup> Man vergleiche im 21. Kapitel vor allem den Dialog zwischen Herodes und den Magiern. Auf die Frage des Herodes, welches Zeichen sie über dem (neu)geborenen König gesehen hätten, antworten die Magier: Εἶδομεν ἀστέρα παμμεγέθη λαμπρὰ ἐν τοῖς ἀστροῖς τούτοις καὶ ἀμβλύαντα αὐτοῦς. ὥστε τοὺς ἀστέρας μὴ φαίνεσθαι. Καὶ οὕτως ἐγνώμεν ὅτι βασιλεὺς ἐγεννήθη τῷ Ἰσραήλ, κτλ. (169,10-170,15 STRYCKER). Dieser Text fehlt im *Papyrus Bodmer V*; vgl. die parallel abgedruckten Texte des *Pap. Bodmer* und der langen Version des 21. Kapitels, die auf die Edition von TISCHENDORF zurückgeht, bei STRYCKER, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques* 166-172, und CULLMANN, *Protevangeliem* 347-348. Der längere Text dürfte aber dem Original entsprechen; vgl. dazu STRYCKER, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques* 377-392.

für eine spätere Datierung der *Ignatianen* angeführt<sup>123</sup>, jedoch dürfte eine direkte Abhängigkeit des *Ignatius* von *Protev* schwer nachzuweisen sein. Die Gemeinsamkeiten zwischen *Eph. 19* und *Protev* bestehen vor allem darin, daß beide Verfasser Sondertraditionen des *Matthäus-* und des *Lukasevangeliums* miteinander kombiniert haben. *Protev* belegt auch, wie man im 2. Jh. diese Sondertraditionen zu einer fortlaufenden Geschichte verbunden hat. Bis zur Besuchsszene bei *Elisabeth* verwendet der Verfasser des *Protev*, wie Cothenet beobachtet hat, vorwiegend Material aus dem *Lukasevangelium*, danach vor allem Material aus dem *Matthäusevangelium*<sup>124</sup>. Wenn man diese an sich logische Ordnung des Erzählstoffes als bekannt voraussetzt, dann wird auch deutlich, daß die *Geheimkombination* von *Lk. 1, 42* (der Schrei der *Elisabeth*) mit *Mt. 2, 2* (der Stern von Bethlehem) *Eph. 19, 1-2* vom Leser mühelos entschlüsselt werden konnte.

Die beste Parallele zum *ign.* Sternhymnus stellt allerdings das 74. Kapitel der *Excerpta ex Theodoto* dar. Dies ist von allen Kommentatoren (seit Lightfoot und Zahn) vermerkt und auch in den verschiedenen Editionen der *Excerpta ex Theodoto* notiert worden<sup>125</sup>. Bevor die Bedeutung dieses Textes für den *Sternhymnus* untersucht werden kann, muß die im Folgenden zu beweisende These zum *Sterntanz-Szenario* kurz vorgestellt werden.

### 7.3.2. Darlegung der These zum Sternhymnus

Sowohl *Exc. ex Theod. 74* als auch *Eph. 19* beziehen sich inhaltlich auf eine (häretische) Tradition, die zwar prinzipiell durch die großkirchliche Sterntradition vorgegeben war (vgl. *Mt. 2*), letztlich aber den *valentinianischen* Mythos von der Geburt Christi im Pleroma enthielt. Das *ignatianische Sterntanz-Szenario* kann in diesem Zusammenhang als eine

<sup>123</sup> DEHANDSCHUTTER, L'authenticité 109: »J'avoue que pour moi-même il est toujours un énigme comment Ignace parvient à mentionner la danse des étoiles à la naissance du Christ (Eph 19:2) d'une façon correspondante à la description de ce phénomène dans le *Protévangile de Jacques* (21,2)«. Zur Datierung des *Protev* vgl. CULLMANN, *Protevangeliem* 337: »In Wirklichkeit kann das Buch nicht vor 150 geschrieben sein«.

<sup>124</sup> Vgl. dazu COTHENET, *Protévangile de Jacques* 4259-4263, vor allem 4260. COTHENET spricht vom literarischen Genre eines christlichen Midrash. Ganz im Stile eines *Tatian* habe der Verfasser des *Protev* die Sondertraditionen der Evangelien kombiniert. Zur Gattung der Schrift vgl. CULLMANN, *Protevangeliem* 336 Anm. 3.

<sup>125</sup> Vgl. die Editionen von CASEY, *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria* (StD 1) 156-157, und SAGNARD, *Clément d'Alexandrie* (SC 23) 197 Anm. 3.

*Parodie*<sup>126</sup> des *valentinianischen Geburtsmythos* verstanden werden und richtet sich konkret gegen die von den *Valentinianern* behauptete wesensmäßige Identität der pneumatischen Äonen mit ihrem pneumatischen Erlöser. Der Text der *Excerpta* ist allerdings nicht als direkter Beleg für diese These aufzufassen, sondern lediglich als ein Paralleltext, der den religionsgeschichtlichen (*valentinianischen*) Hintergrund der *Ignatianen* zusätzlich illustriert. Die Bezugnahme des *ignatianischen Sternhymnus* auf den *valentinianischen Geburtsmythos* ergibt sich hingegen aus einem Text des *Irenäus* (*Adv. haer.* I, 2, 6), in dem eben die »Geburt« des Erlösers im Pleroma beschrieben wird.

### 7.3.3. Die religionsgeschichtliche Parallele Exc. ex Theod. 74

*Exc. ex Theod. 74* (196-198 SAGNARD<sup>127</sup>):

Διὰ τοῦτο ὁ Κύριος κατῆλθεν εἰρήνην ποιήσων, τὴν ἀπ' οὐρανοῦ τοῖς ἐπὶ γῆς (74, I), ὥς φησιν ὁ Ἀπόστολος· Εἰρήνη ἐπὶ τῆς γῆς

<sup>126</sup> Der Begriff *Parodie* soll hier keineswegs eine antike Textgattung bezeichnen, sondern lediglich die *Funktion* des Textes beschreiben. Es erscheint in diesem Zusammenhang erwähnenswert, was UMBERTO ECO im Nachwort zur dt. Ausgabe seiner Essaysammlung »Platon im Striptease-Lokal. Parodien und Travestien« (München 1990) auf den Seiten 166-167 über die *Parodie* gesagt hat: »Die Parodie ist, wie das Komische überhaupt, ein zeit- und raumgebundenes Genre. Das Schicksal des Ödipus oder das der Antigone bewegen uns heute noch, aber wenn wir keine sehr gute Kenntnis vom Leben im antiken Athen haben, fällt es uns schwer, die Anspielungen des Aristophanes zu verstehen«. Aus diesem Grund sieht sich ECO gezwungen, seine *italienischen Parodien* kurz zu kommentieren: »Dem nichtitalienischen Leser schulde ich ein paar Erklärungen. Ich weiß, daß, wer einen Witz erklären will, Gefahr läuft, ihn zu verderben. Doch - si licet parva componere magnis - bei Rabelais bliebe vieles unverständlich, wenn keine Fußnote präziserte, daß es sich etwa bei den Reden von Panurge um eine Parodie auf die Sprache der damaligen Sorbonne handelte«. Im Anschluß folgt ECOS Erklärung, daß die Abhandlung mit dem Titel »Nonita« eine Parodie auf Nabokovs »Lolita« darstellt, »wobei man wissen muß, daß der Name wie ein Diminutiv von »Nonna«, dem italienischen Wort für Großmutter, klingt«. Mit diesen Beispielen zeigt ECO letztlich, daß die *Parodie* nicht nur zeit- und raumgebunden ist, sondern eben auch eine äußerst differenzierte Kenntnis der *parodierten* Sprachwelt voraussetzt. Dies wird die Interpretation des Sternhymnus bestätigen können. Zum Thema vgl. man die Monographie von MÜLLER, Komische Intertextualität. Die literarische Parodie (Trier 1994).

<sup>127</sup> Zitiert wird nach der Edition von SAGNARD, Clément d'Alexandrie (SC 23). Die Abweichungen von STÄHLINS Edition (GCS Clemens Alexandrinus III), die SAGNARD jeweils verzeichnet hat, sind für die in dieser Arbeit zitierten Texte irrelevant. Zu der Edition von CASEY (mit Einleitung, englischer Übersetzung und kurzem Kommentar) vgl. die Rezension von STÄHLIN, in: ThLZ 23 (1935) 414-416. Zum Text der *Excerpta* vgl. auch FESTUGIERE, Notes sur les Extraits de Théodote de Clément d'Alexandrie et sur les fragments de Valentin, in: VigChr 3 (1949) 193-207. Eine Interpretation des *ignatianischen Sternhymnus* und der Parallelen in den *Excerpta* findet sich bei ORBE, Introducción a la Teología de los siglos II y III = AnGreg 287 (Rom 1987) 575-581.

καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις. Διὰ τοῦτο ἀνέτειλεν ξένος ἀστὴρ καὶ καινός, καταλύων τὴν παλαιὰν ἀστροθεσίαν, καινῷ φωτί, οὐ κοσμικῷ, λαμπόμενος, ὁ καινὰς ὁδοὺς καὶ σωτηρίους τρεπόμενος, <ὡς> αὐτὸς ὁ Κύριος, ἀνθρώπων Ὁδηγός, ὁ κατελθὼν εἰς γῆν ἵνα μεταθῇ τοὺς εἰς τὸν Χριστὸν πιστεύσαντας ἀπὸ τῆς Εἰμαρμένης εἰς τὴν ἐκείνου Πρόνοιαν (74,2)<sup>128</sup>.

*Exc. ex Theod.74* befindet sich in der sogenannten *Sektion D* der *Excerpta ex Theodoto*<sup>129</sup>. Dieser Abschnitt umfaßt die Kapitel 66-86 und dürfte vor allem auf Grund der Übereinstimmung mit *Exc. ex Theod.25,2* (110 SAGNARD) tatsächlich die Lehre des *Theodot* wiedergeben<sup>130</sup>. Insgesamt charakteristisch für diesen Abschnitt sind die Notizen zur Astrologie (*Exc. ex Theod.69-75*<sup>131</sup>) und die Ausführungen zur *valentinianischen* Taufe und anderen liturgischen Riten (*Exc. ex Theod.76-85*<sup>132</sup>). Für das Verständnis der Textstelle *Exc. ex Theod.74* ist die Kenntnis des Kontextes, auf den sich das einleitende διὰ τοῦτο bezieht, unentbehrlich, weshalb zunächst eine kurze Inhaltsangabe folgt.

#### *Kurze Inhaltsangabe der Kapitel 69-73*

*Exc. ex Theod.69-73* wird das Thema *Astrologie und Schicksalszwang* breit entfaltet. Das Schicksal (Εἰμαρμένη<sup>133</sup>) wird als ein

<sup>128</sup> Übers.: »Deshalb stieg der Herr herab, um denen, die auf der Erde sind, himmlischen Frieden zu bringen, wie der Apostel sagt: Friede auf Erden und Ehre in der Höhe. Deshalb ging ein neuer und fremder Stern auf, die alte Ordnung der Sterne zerstörend, mit einem neuen, außerirdischen Licht erstrahlend und neue Heilswege eröffnend - wie der Herr selbst, Führer der Menschen, der auf die Erde herabkam, um die an Christus Glaubenden vom Schicksal zu seiner Vorsehung hinzuwenden«.

<sup>129</sup> Die Einteilung des Textes in die Sektionen A-D nach SAGNARD geht auf HEINRICI, *Die Valentianische Gnosis und die heilige Schrift* (Berlin 1871) 92, und DIBELIUS, *Studien zur Geschichte der Valentinianer. I. Die Excerpta ex Theodoto und Irenäus*, in: ZNW 9 (1908) 240-242, zurück. Zu den einzelnen Sektionen vgl. die Einleitung von SAGNARD, Clément d'Alexandrie (SC 23) 28-49, vor allem die Vergleichstabellen Seite 38-47. Zu den Übereinstimmungen der Sektion C mit dem System des *Ptolemäus* (nach *Irenäus*) vgl. PAGELS, *Conflicting Versions of Valentinian Eschatology. Irenaeus and the Excerpta ex Theodoto*, in: HTR 67 (1974) 35-53, und die Kritik von McCUE, *Conflicting Versions of Valentinianism? Irenaeus and the Excerpta ex Theodoto*, in: LAYTON (Hg.), *Rediscovery I*, 404-416.

<sup>130</sup> Vgl. dazu SAGNARD, Clément d'Alexandrie (SC 23) 30-32.

<sup>131</sup> Vgl. dazu SAGNARD, Clément d'Alexandrie (SC 23) 224-228 (= »Appendice E«).

<sup>132</sup> *Exc. ex Theod.86* dürfte einen Kommentar des *Clemens* darstellen. Vgl. SAGNARD, Clément d'Alexandrie (SC 23) 210-213. Mit Sicherheit wird man das allerdings nicht behaupten können. SCHLIER, *Untersuchungen 133*, hat auf Übereinstimmungen mit *Ign.*, *Magn.5,2* hingewiesen.

<sup>133</sup> Der Begriff begegnet insgesamt fünf mal in Sektion D (*Exc. ex Theod.69,1; 74,2; 75,1; 76,1; 78,1*), in den übrigen Sektionen A-C nicht mehr.

»Zusammentreffen vieler und entgegengesetzter Kräfte« (*Exc. ex Theod.* 69, 1) definiert. Diese unsichtbaren Mächte regeln den Lauf der Sterne und beherrschen durch die Sterne die Welt (*Exc. ex Theod.* 69, 2). Den Sternen selbst wird keine unmittelbare Wirkung auf die Menschen zugesprochen, da sie lediglich den Einfluß dieser unsichtbarer Gewalten anzeigen, selbst aber nichts bewirken (*Exc. ex Theod.* 70). Hinter der Kulisse der Himmelskörper führen verschiedene, oppositionelle Kräfte einen permanenten Krieg gegeneinander, in den die gesamte Menschheit verwickelt ist (*Exc. ex Theod.* 71-73). Der Mensch wird durch die Sternkonstellation zum Zeitpunkt seiner Geburt unweigerlich bis zu seinem Tod der *Heimarmene* unterworfen (*Exc. ex Theod.* 70-71) und kann sich weder durch die Unterstützung der Engel, die im kosmischen Kampf auf Seiten der Menschen stehen (*Exc. ex Theod.* 72-73), noch aus eigener Kraft davon emanzipieren. Dies ist das Motiv für den *descensus* des Erlösers. Der Herr bringt den Menschen den ersehnten Frieden und die Befreiung vom Schicksalszwang (*Exc. ex Theod.* 74).

*Der neue und fremde Stern (Exc. ex Theod. 74)*

Bemerkenswert ist die leitmotivische Funktion des Begriffs *καινός*, durch den der Stern selbst, sodann das Licht des Sterns und schließlich die durch den Stern eröffneten Heilswege charakterisiert werden. Dieser Stern wird mit dem Erlöser selbst verglichen, woraus sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Sternerscheinung und dem *descensus* des Erlösers ergibt.

*In welchem Verhältnis steht der Stern zum Erlöser?*

*Exc. ex Theod.* 74 wird der Stern nicht unmittelbar mit dem Herrn identifiziert, und eine Identifikation wird *Exc. ex Theod.* 75 durch den *genetivus possessivus* (τὸν ἀστέρα τοῦ Κυρίου<sup>134</sup>) geradezu ausgeschlossen. Hinzukommt, daß die Sternerscheinung in der Sprache des Aufstiegs (Διὰ τοῦτο ἀνέτειλεν ξένος ἀστήρ καὶ καινός), die *Epiphanie* des Herrn in der Sprache des Abstiegs (ὁ Κύριος κατήλθεν; ὁ Κύριος, ἀνθρώπων Ὁδηγός, ὁ κατελθὼν κτλ.) geschildert wird. Dies muß aber nicht unbedingt bedeuten, daß es sich hier um zwei verschiedene Vor-

<sup>134</sup> *Exc. ex Theod.* 75, 2 (198 SAGNARD): Αὐτίκα οἱ Μάγοι, οὐ μόνον εἶδον τὸν ἀστέρα τοῦ Κυρίου, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀληθές ἔγνωσαν ὅτι Βασιλεὺς ἐτέχθη, καὶ ὢν Βασιλεὺς, ὅτι θεοσεβῶν.

gänge handelt<sup>135</sup>. Es liegt in der Konsequenz der ganzen Darstellung *Exc. ex Theod.* 69-74, daß der Stern des Herrn unmittelbar den Herrn selbst repräsentiert, denn diesen Kapiteln liegt ja eine Konzeption zugrunde, nach der die Himmelskörper zwar nicht direkt mit den auf sie wirkenden Mächten identifiziert werden können, aber dennoch als die sichtbaren Abbilder unsichtbarer Vorgänge (vgl. *Exc. ex Theod.* 69,2) zu gelten haben, weil durch sie der Einfluß (ἐνέργεια [*Exc. ex Theod.* 70,2]) der kosmischen Kräfte offenbar wird. Auch der Stern des Herrn symbolisiert etwas, was eigentlich nicht sichtbar ist, nämlich den *descensus* des Herrn, d.h. den unsichtbaren *valentinianischen* Erlöser selbst.

### *Weshalb ist der Stern neu und fremd?*

Durch die Beschreibung des Sternenlichtes wird deutlich, daß die akosmische *Lichtqualität* des Sterns das Neue und Fremde ausmacht:

Διὰ τοῦτο ἀνέτειλεν ξένος ἀστὴρ καὶ καινός, ..., καινῷ φωτί, οὐ κοσμικῷ, λαμπόμενος, κτλ.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß der *valentinianische* Verfasser des Textes mit dieser Beschreibung das Wesen des *pneumatischen* Erlösers charakterisieren wollte. Das *akosmische*, überirdische Licht des Sterns symbolisiert die pneumatische, *akosmische* Natur des Herrn, d.h. seine Herkunft aus dem Pleroma. Auch das Adjektiv ξένος bezeichnet das Wesen des Erlösers, indem es auf sein Fremdsein in der Welt und seine *artfremde* Lichtnatur verweist<sup>136</sup>.

### *Zur möglichen Intention des Textes*

Selbstverständlich kann man diese Interpretation der Sternerscheinung zunächst einmal als einen Kommentar zur Geburtsgeschichte nach *Matthäus* auffassen. Dies wird auch dadurch bestätigt, daß im folgenden Kapitel *Exc. ex Theod.* 75,2 die *Magier* als Zeugen der Sternerscheinung genannt werden und sogar *Mt.* 2,2 zitiert wird<sup>137</sup>. Wozu dann aber die

<sup>135</sup> Vgl. dazu die von ORBE, Introducción II, 579-581, gesammelten Parallelstellen.

<sup>136</sup> Vgl. zum Motiv der Fremdheit und des Fremdseins FRANZMANN, Strangers from above: an Investigation of the Motif of Strangeness in the Odes of Solomon and some Gnostic Texts, in: Le Muséon 103 (1990) 27-41.

<sup>137</sup> Interessanterweise wird die Magierepisode *Exc. ex Theod.* 75,2 mit einer anti-jüdischen Polemik verbunden: vgl. den auf CASEY gestützten Kommentar von

breiten Ausführungen zur Astrologie? Man würde die *Valentinianer* unterschätzen, wollte man die *valentinianische* Bibelexegese ausschließlich als Konkurrenzveranstaltung zur *Exegese* der Großkirche auffassen und damit alle *valentinianischen* Themen im Kontext großkirchlicher Themenkreise interpretieren. Die *Valentinianer* zeigen vielmehr ein besonderes Interesse an *philosophischen* Fragestellungen, weshalb man auch grundsätzlich deren *Exegese* unter diesem Aspekt untersuchen sollte. Die Zerstörung der alten Sternkonstellation durch den neuen und fremden Stern, der in neuartigem, akosmischen Licht aufstrahlt, kann jedenfalls als Polemik gegen die *stoische* Kosmologie und Gestirnlehre aufgefaßt werden. Onuki hat mit seiner Textanalyse des *Johannesapokryphons* (*NHC II,1 11,7-9*<sup>138</sup>), ohne *Exc. ex Theod.74* ausdrücklich zu erwähnen, m.E. den besten Kommentar zur Stelle verfaßt:

»Er (der Verfasser des *AJ/ TL*) stellt ... dem Grundprinzip der stoischen Kosmologie und der Gestirnlehre, ja dem Grundprinzip der stoischen Weltanschauung überhaupt, also dem schöpferisch-künstlerischen Feuer, ein bisher ganz unbekanntes, fremdes und neues Seinsprinzip entgegen: die Lichtkraft! Hier wird dem Immanenzprinzip der Stoa ein antikosmisches Transzendenzprinzip frontal gegenübergestellt«<sup>139</sup>.

Obwohl in den *Excerpta* nicht vom kosmischen Feuer der *Stoa* gesprochen wird, dürfte das akosmische Licht des neuen und fremden Sterns dennoch relativ eindeutig als *antistoische Polemik* zu interpretieren sein, zumal die Notizen zur Astrologie auf eine solche Auseinandersetzung verweisen. Dies erfährt auch eine gewisse Bestätigung durch den Kontext des *Excerptes*, weil man die negative Beurteilung der Heimarmene (vgl. *Exc. ex Theod.69-73*) und die Aufwertung der Pronoia *Exc. ex Theod.74*,<sup>2140</sup> ebenfalls als Polemik gegen stoische Vorstellungen und

---

SAGNARD, Clément d'Alexandrie (SC 23) 199 Anm.2. Dies ist mit dem Thema von der Zerstörung der Magie *Eph.19,3* nicht in Verbindung zu bringen.

<sup>138</sup> »Und er teilte ihnen von seinem Feuer mit, aber er gab ihnen von der Lichtkraft, die er von seiner Mutter empfangen hatte, nicht« (Übers.: ONUKI, Gnosis und Stoa. Eine Untersuchung zum Apokryphon des Johannes = NTOA 9 [Göttingen 1989] 70; der koptische Text findet sich auf Seite 140 in der Edition von KRAUSE/LABIB).

<sup>139</sup> ONUKI, Gnosis und Stoa 73, vgl. auch die Seiten 70-74. *Exc. ex Theod.17,1* begegnet noch der stoische Terminus technicus δι' ὅλων κράσις; vgl. die Diskussion des *Excerptes* durch Clemens (*Exc. ex Theod.17,2*) und SAGNARD, Clément d'Alexandrie (SC 23) 216 (= Appendice B).

<sup>140</sup> *Exc. ex Theod.74,2*: ὡς αὐτὸς ὁ Κύριος, ἀνθρώπων Ὁδηγός, ὁ κατελθὼν εἰς γῆν ἵνα μεταθῇ τοὺς εἰς τὸν Χριστὸν πιστεύσαντας ἀπὸ τῆς Εἰμαρμένης εἰς τὴν ἐκείνου Πρόνοιαν (198 SAGNARD).

konkret gegen die stoische Heimarmenelehre auffassen kann<sup>141</sup>. Der Text der *Excerpta* ist damit (für unsere Zwecke) hinreichend charakterisiert worden.

### *Die ignatianischen Parallelen*

Das Leitwort *καινός* (*Exc. ex Theod.* 74,2) korrespondiert mit der Verwendung des Begriffs *καινότης*<sup>142</sup> im *ignatianischen Sternhymnus*. Die Neuheit des ewigen Lebens (*Eph.* 19,3) wird ebenso wie das neue Heil *Exc. ex Theod.* 74 unmittelbar auf die Neuartigkeit der Sternerscheinung zurückgeführt. Im *ignatianischen Sternhymnus* beruht die *καινότης* der Erscheinung darauf, daß der *neue Mensch Jesus Christus* (vgl. *Eph.* 20,1) nach dem Heilsplan Gottes (vgl. *Eph.* 18,2) von *Maria* geboren wurde. Der *Erlöserstern* der *Excerpta* erscheint hingegen als *neu* und *fremd*, weil dessen *akosmisches* Licht im Kosmos *neu* und *fremd* wirkt. Dies liegt daran, daß der *valentinianische* Erlöser insgesamt ein *akosmisches Wesen* darstellt, das im *Pleroma* gezeugt wurde<sup>143</sup>. Dieser konzeptionelle Unterschied wird für die weitere Interpretation des *Sternhymnus* von großer Bedeutung sein, da hierauf die *Polemik* des *Sternhymnus* aufbaut (vgl. das folgende Kapitel).

Die Formulierung *εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς* (*Eph.* 19,3) erinnert an *Röm.* 6,4<sup>144</sup>. Dies ist deshalb bemerkenswert, weil die valentinianische Interpretation der Taufe *Exc. ex Theod.* 76-80 ebenfalls auf *Röm.* 6,3-4 Bezug nimmt (vgl. *Exc. ex Theod.* 77 und 80). Der *valentinianische*

<sup>141</sup> Vgl. das Kapitel »Polemik gegen die stoische Vorsehungslehre und Eschatologie« bei ONUKI, *Gnosis und Stoa* 99-157. ONUKI (*Gnosis und Stoa* 139) spricht in diesem Zusammenhang von einer *dualistischen Gegenüberstellung*: »Die gnostische Polemik des AJ gegen diese Lehrtradition hat also die stoische Einheit von Pronoia und Heimarmene zerbrochen und die beiden Größen in einen prinzipiellen Zwiespalt gebracht«. Dies ist grundsätzlich auch in den *Excerpta* zu beobachten, wenngleich hier der *Heimarmene* wesentlich mehr Beachtung geschenkt wird als der *Pronoia*, die nur *Exc. ex Theod.* 74,2 erwähnt wird. Einen Überblick über die *Heimarmene*-Theorien in den einzelnen philosophischen Schulen gibt DIHLE, *Zur Schicksalslehre des Bardesanes*, in: Ritter (Hg.), *Kerygma und Logos* (Göttingen 1979) 123-135.

<sup>142</sup> Hebraisierendes Substantiv statt Adjektiv, wie im NT sonst nur bei Paulus *Röm.* 6,4 (ἐν καινότητι ζωῆς) und *Röm.* 7,6 (ἐν καινότητι πνεύματος); vgl. auch *Magn.* 9,1: εἰς καινότητα ἐλπίδος. Vgl. dazu BAUER/ALAND, *Wörterbuch* 800 (s.v. καινότης). Der Begriff καινότης wird von den *Apostolischen Vätern* nicht gebraucht und zählt damit zu den 335 Wörtern, die nur bei *Ignatius*, nicht aber den übrigen *Apostolischen Vätern* vorkommen (vgl. RATHKE, *Ignatius* 60: Tabelle 2/Spalte 8).

<sup>143</sup> Vgl. dazu die im nächsten Kapitel besprochenen Texte.

<sup>144</sup> *Röm.* 6,4: συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὡς περ ἡγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν.



Verfasser bietet sogar eine Interpretation der Frage an, warum die Taufe (wie im *Römerbrief*) »Tod« (θάνατος) genannt werden kann (vgl. *Exc. ex Theod.* 77). Dies erinnert wiederum an die Argumentation *Eph.* 18,2-19,1, weil *Eph.* 19,1 im Gegensatz zu *Eph.* 18,2 die Taufe nicht mehr erwähnt wird, und nun der Begriff θάνατος an Stelle der Taufe die dritte Position der Aufzählung einnimmt. Ist auch *Eph.* 19,1 θάνατος eine Metapher für die Taufe? Jedenfalls bleibt der Begriff durch den unkommentierten Begriffs- und Themenwechsel von *Eph.* 18,2 zu *Eph.* 19,1 doppeldeutig. Immerhin darf man festhalten, daß die *Stern Erzählungen* *Exc. ex Theod.* 74 und *Eph.* 19 im Kontext *tauftheologischer* Überlegungen stehen. Ist die Geburt des Erlösers ein Thema der *valentinianischen* Taufliturgie gewesen, weil sich der (*neugeborene*) *akosmische* Erlöser aus dem *Pleroma* während der Taufe mit Jesus vereinigt hat? Stellt dieses Ereignis am Jordan das Vorbild der *valentinianischen* *Gemeindetaufe* dar, in der die *Täuflinge* wie *Jesus* ihre *zweite Geburt* erlebten und die *Gnosis* erhielten (vgl. *Exc. ex Theod.* 78,2)? Sicherlich sind diese Fragen letztlich spekulativ und auf der Basis der vorliegenden Untersuchung nicht zu beantworten, dennoch darf man festhalten, daß der Themenkomplex *Geburt* und *Taufe* sowohl in der vorliegenden *valentinianischen* Quelle wie in den Ausführungen des *Ignatius* durchaus evident erscheint.

### *Der Gegensatz »alt« und »neu«*

Anders als *Exc. ex Theod.* 74 wird nicht die für die Herrschaft der *Heimarmene* zeugende *alte Konstellation der Sterne* zerstört, sondern das *alte Reich*. Diese Formulierung ist, wie auch Schoedel bemerkt<sup>145</sup>, relativ ungewöhnlich, erklärt sich aber m.E. wiederum als eine Interpretation des *Römerbriefes*, hier *Röm.* 5-6. Es ist das Reich der Sünde und des Todes (vgl. *Röm.* 5,14.21<sup>146</sup>), es ist vor allem das Reich des *alten Menschen* (*Röm.* 6,6<sup>147</sup>), das durch die Geburt und den Tod des

<sup>145</sup> Vgl. SCHOEDEL, Briefe 169 Anm.43.

<sup>146</sup> Vgl. *Röm.* 5,14: ... ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως κτλ. und *Röm.* 5,20-21: νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα· οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις (*Röm.* 5,20), ἵνα ὡς περ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (*Röm.* 5,21).

<sup>147</sup> Vgl. *Röm.* 6,5-6: εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα (*Röm.* 6,5)· τοῦτο γινώσκοντες ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεῖν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ (*Röm.* 6,6).

neuen Menschen Jesus Christus (Eph.20,1) vernichtet wird. Der beschriebene Gegensatz zwischen »alt« und »neu« könnte also im Vergleich zu *Exc. ex Theod.* 74,2 nicht unterschiedlicher ausfallen. Es ist aber insgesamt bemerkenswert, daß die Begriffe mit denen die Folgen der Erscheinung Eph.19,3 geschildert werden nahezu alle eine Verbindung zur (gnostischen) Heimarmenelehre aufweisen.

### *Verbindungen zur Heimarmenelehre*

Gerade im Zusammenhang mit der Polemik gegen die *Heimarmene* begegnet beispielsweise der Begriff »Fessel« immer wieder. Der von *Ignatius* verwendete Begriff δεσμός weist in dieser Hinsicht engste inhaltliche Bezüge zum Begriff der Εἰμαρμένη auf. Dies veranschaulicht *AJ* 72,2-12<sup>148</sup> und die in *NHC XIII* enthaltene Schrift der dreigestaltigen *Protennoia*: Hier steht die Auflösung der Fessel metaphorisch für die Zerstörung der Heimarmene<sup>149</sup>. Daneben belegt die Langversion zum o.g. Text des *Johannesapokryphons* (*NHC II,1* 28,11-32), daß die Schlechtigkeit (ΜΗΤΩΛΥΤΕ vgl. Eph.19,3 κακία) und die Unwissenheit (ΜΗΤΑΤΟΟΥΝ vgl. Eph.19,3 ἄγνοια) als Produkte der Heimarmene betrachtet wurden. Nun, dies alles wird nicht ausreichen, um eine direkte Verbindung zur Heimarmenelehre und -polemik der *Excerpta* zu etablieren, dennoch verweisen die einzelnen Begriffe auf einen relativ homogenen, religionsgeschichtlichen Hintergrund<sup>150</sup>. Eph.19,3 wird uns weiter unten nochmals beschäftigen, weshalb auf eine weiterführende Interpretation verzichtet werden kann.

### *Die valentinianische Sterntradition der Excerpta und der ignatianische Sternhymnus*

Die Ähnlichkeiten des *ignatianischen Sternhymnus* mit *Exc. ex Theod.* 74 sind in der Tat, wie schon Lightfoot bemerkte, »perhaps too

<sup>148</sup> *BG* 72,2-12 (*NHC III,1* 37,6-14): »Er faßte einen Beschluß mit seinen Kräften. Sie ließen die εἰμαρμένη entstehen und fesselten durch Maß, Zeitabschnitte und Zeiten die Götter der Himmel, die Engel (ἄγγελος), die Dämonen (δαίμων) und die Menschen, damit sie alle in ihre (sg.) Fessel kämen und sie über alle Herr werde: ein böser Plan und ein verschrobener« (185 TILL).

<sup>149</sup> *NHC XIII,1* 44,14-15: »Denn schon hat sich genähert die Auflösung der Fessel (ΠΩΛ ΕΒΟΛ ΝΤΝΜΡΕ)« (40 SCHENKE). Vgl. den Kommentar von SCHENKE, Die dreigestaltige Protennoia (TU 132) 134-139.

<sup>150</sup> Zu den einzelnen Begriffen ist auch das von SCHOEDEL, Briefe 168-169, gebotene Material heranzuziehen. SCHOEDEL betont allerdings zu sehr den astrologischen Hintergrund von Eph.19,3.

great to be accidental«<sup>151</sup>. Leider ließ Lightfoot die Sache mit dieser geheimnisvollen Andeutung auf sich beruhen. Wenn man allerdings im Detail beide Texte miteinander vergleicht, dann wird deutlich, daß es mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten gibt, weshalb eine literarische Abhängigkeit nicht zu beweisen ist. Dennoch gibt es markante Übereinstimmungen:

- (1) Die dreifache, den Text strukturierende, Hervorhebung der Neuheit des Sterns;
- (2) die Beschreibung der Lichtqualität des Sterns als metaphorische Aussage über das Wesen des Erlösers (dies wird für den Sternhymnus noch nachgewiesen);
- (3) die Zerstörung einer alten Ordnung (παλαιὰ ἀστροθεσία/ παλαιὰ βασιλεία) als Ausdruck der neuen Heilsordnung;
- (4) der tauftheologische Kontext beider Texte.

Als wichtigstes Ergebnis ist festzuhalten, daß *der valentinianische* Verfasser in gleicher Weise wie *Ignatius* die *ntl. Sterntradition* benutzt hat, um durch den Stern das Geburtseignis des Erlösers zu kommentieren. Durch die Beschreibung des Sternenlichtes verweist der *valentinianische* Verfasser zurück auf den *valentinianischen* Mythos, d.h. die Herkunft des Erlösers aus dem *Pleroma*. Wie wir im Folgenden sehen werden, geht *Ignatius* genau den umgekehrten Weg: Er beschreibt in polemischer Absicht die Epiphanie des Erlösersterns vor den Äonen im *Pleroma* und verweist durch seine Charakterisierung des Sternenlichtes auf die irdische Herkunft des Erlösers aus *Maria*.

#### 7.3.4. Das Sterntanz-Szenario als Mythosparodie

Zur besseren Orientierung wird nochmals *Eph. 19,2* mit den entsprechenden Zeilennumerierungen und den Angaben zum Aufbau des Hymnus gegeben.

1 Ἄστηρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν 2 φύσις/ μορφή des Sterns  
 ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας· 3 καὶ  
 τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκκάλητον ἦν 4  
 καὶ ξενισμὸν παρεῖχεν ἡ καινότης αὐτοῦ.

<sup>151</sup> LIGHTFOOT, AF II,2,81.

5 τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἄστρο 6 ἅμα γένος des Sterns  
 ἡλίῳ καὶ σελήνῃ 7 χορὸς ἐγένετο  
 τῷ ἀστέρϊ· 8 αὐτὸς δὲ ἦν ὑπερ-  
 βάλλων τὸ φῶς αὐτοῦ ὑπὲρ πάντα  
 9 ταραχή τε ἦν, πόθεν ἡ καινότης  
 ἡ ἀνόμοιος αὐτοῖς.

Unter Berücksichtigung der bislang gewonnenen Ergebnisse lassen sich für die Interpretation von *Eph. 19,2* folgende Ausgangspositionen festhalten:

- (1) Der Stern (*Eph. 19,2*) ist mit dem Geburtsstern des Erlösers zu identifizieren und symbolisiert unmittelbar dessen Epiphanie. Die Geburt des Erlösers ist also das Thema des *Sternhymnus*.
- (2) Der Nachweis der Hymnusform hat gezeigt, daß *Eph. 19,2* Aussagen über die φύσις/ μορφή und das γένος des Sterns enthält.
- (3) Die Interpretation des *kleinen Prooimion* (*Eph. 19,1-2*) hat ergeben, daß die Epiphanie des Erlösers im *Sternhymnus* ein Ereignis darstellt, das man sich auf unterschiedlichen Handlungsebenen vorstellen kann, und zwar (a) als ein geschichtliches Ereignis, das der Szene »Maria besucht Elisabeth« chronologisch folgt, und (b) als einen Akt, der sich in der Sphäre der Äonen, im *Pleroma*, abspielt<sup>152</sup>.

Die Sterntanz-Szene wurde weiterhin von *Ignatius* so arrangiert, daß man unwillkürlich die Sterne mit den Äonen identifiziert, wodurch eine doppelte Gleichung entsteht:

- (1) Der Stern symbolisiert den Erlöser;
- (2) Die Sterne symbolisieren die Äonen.

Die erste Gleichung ist ohnehin evident, die zweite Gleichung berücksichtigt die innere Logik des Textes. Auch Schoedel scheint mit seiner Interpretation die zweite Gleichung vorauszusetzen, wenn er feststellt:

<sup>152</sup> Diese Konzeption ist in der Literaturgeschichte des 2.Jhs. keineswegs einzigartig. Beispielsweise haben JUNOD/ KAESTLI nachgewiesen, daß die *Acta Iohannis* ebenfalls auf zwei Ebenen gelesen werden können. Sie sprechen in diesem Zusammenhang von einer »doppelten Lektüre«; vgl. JUNOD/ KAESTLI, *Acta Iohannis* (CChr.SA 2) 687-689. Ähnliches läßt sich am Epilog der *Acta Andreae* zeigen: vgl. dazu RORDORF, *Terra Incognita. Recent Research on Christian Apocryphal Literature, especially on some Acts of Apostles*, in: *StPatr XXV* (Leuven 1993) 151-152.

»Am besten betrachtet man den Chorreigen der Gestirne als eine Ausschmückung, die die Rolle der Äonen noch dramatischer beschreiben soll«<sup>153</sup>.

Diese Gleichung ergibt sich auch zwingend, wenn man berücksichtigt, daß *Eph. 19,2* eine Antwort auf die Frage darstellt, wie die Geheimnisse den Äonen offenbart wurden. Das »wie« (πῶς) findet in der Sternerscheinung und im Sternentanz seinen bildhaften Ausdruck, wobei die angekündigte Offenbarung an die Äonen von *Ignatius* metaphorisch als Offenbarung des *Erlösersterns* an die ihn umgebenden *Sternenäonen* inszeniert wurde<sup>154</sup>.

### *Die Neuartigkeit der Erscheinung*

Mit der Beschreibung der φύσις/ μορφή des Sterns verbleibt *Ignatius* zunächst ganz im Rahmen traditioneller Ausdrucksformen. Die Einleitung Ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας findet man sinngemäß auch in anderen Texten, wie beispielsweise *Protev. 21,2*. Die Beschreibung des Lichtes als »unaussprechlich« (ἀνεκκλάητον) findet man wörtlich *JosAs. 14,3* (φῶς ἀνεκκλάητον)<sup>155</sup>. Auch mit der folgenden Zeile 4 καὶ ξενισμὸν παρῆichen ἡ καινότης αὐτοῦ bewegt sich *Ignatius* noch im sprachlichen *Milieu* frühchristlicher Texte, da z.B. auch *Ps.-Justin* von der »neuen und fremden Hoffnung« spricht, die den Menschen durch Jesus Christus zuteil wurde<sup>156</sup>. Interessanterweise wird der Stern aber nicht (wie *Exc. ex Theod. 74*) als neu und fremd charakte-

<sup>153</sup> SCHOEDEL, Briefe 167.

<sup>154</sup> Die *Valentinianer* haben in den Planeten und Sternzeichen Abbilder ihrer Äonenkonstellationen im *Pleroma* gesehen. Als Bilder der unsichtbaren Zehnheit, die nach dem *valentinianischen Mythos* aus *Logos* und *Zoe* hervorgegangen war, galten den *Valentinianern* die acht Himmel (d.h. die sieben Planeten mit ihren Kreisbahnen und der Himmel, der diese umfaßt), sowie Sonne und Mond, während die *Zwölffheit*, die Tochter von *Anthropos* und *Ekklesia*, durch die Astralbilder des *Zodiakus* repräsentiert wurde (vgl. *Iren., Adv.haer. 1,17,1* [266,615-267,624 R/D]). Zum philosophischen Hintergrund der Theorie, daß die Sterne Bilder des Göttlichen darstellen vgl. SCOTT, *Origen and the Life of the Stars. A History of an Idea* = Oxford early Christian Studies (Oxford 1991) 3-49.

<sup>155</sup> Hier zur Beschreibung der Ankunft des Engelfürsten *JosAs. 14,1-2* (176 PHILONENKO); vgl. dazu BURCHARD, *Joseph und Aseneth* (JSHRZ II) 671. Das Adjektiv ἀνεκκλάητος verweist aber auch auf den Mysteriencharakter der Erscheinung vgl. *Clem.Alex., Quis dives salvetur 36,1*: ἀνεκκλάητα μυστήρια.

<sup>156</sup> Vgl. die antidoketistische Argumentation *Ps.-Just., De res. 10* (246C OTTO): Νῦν δὲ τὴν καινὴν καὶ ξένην εὐαγγελιζόμενος ἦλθεν ἀνθρώποις ἐλπίδα. Ξένον δὲ ἄρα ἦν καὶ καινὸν τὸ τὸν θεὸν ὑπισχνέσθαι μὴ τῇ ἀφθαρσίᾳ τὴν ἀφθαρσίαν τηρεῖν, ἀλλὰ τὴν φθορὰν ἀφθαρσίαν ποιεῖν. Vgl. *Ign., Magn. 9,1*: εἰς καινότητα ἐλπίδος. Zu *Ps.-Just.* vgl. LONA, Auferstehung des Fleisches 135-154.

riert, sondern nur die Neuartigkeit (καινότης) als Merkmal des Sterns hervorgehoben, während das Motiv von der Fremdheit des Sterns lediglich in der Darstellung der befremdeten Neugier der Äonen anklingt (ξενισμός παρῆχεν), der dann eine zweite Reaktion folgt, nämlich die Unruhe (ταραχή<sup>157</sup>) der *Sternenäonen*. Durch das Element des *Sternentanzes* (χορός<sup>158</sup>) wird die Dramaturgie der Szene weiter entfaltet: Die *Sternenäonen* bilden um den neuartigen Stern einen Kreis und stellen sich die äußerst naiv wirkende Frage, woher diese ihnen so *ungleichartige Neuheit* gekommen sei. Bemerkenswert ist vor allem, daß das von *Ignatius* verwendete Chor- bzw. Tanzmotiv in jüdischen<sup>159</sup>, christlichen<sup>160</sup> und gnostischen<sup>161</sup> Texten, ebenso wie in der griechischen Philosophie<sup>162</sup> und Dichtung<sup>163</sup> die vollendete kosmische Harmonie und

<sup>157</sup> Möglicherweise spielt der Begriff ταραχή (Zeile 9) auf Mt.2,3 an (ὁ βασιλεὺς Ἡρῳδῆς ἐταράχθη καὶ πᾶσα Ἱερουσόλυμα μετ' αὐτοῦ). Setzt man einmal eine direkte Bezugnahme auf das *Matthäusevangelium* voraus, dann erkennt man auch deutlich, wie andersartig die Motive (Stern der Magier/ Verwirrung der Juden) von *Ignatius* verwendet wurden.

<sup>158</sup> Zum Motiv des Sternentanzes bzw. Sternenchores in der Antike vgl. die ausführliche Darstellung von MILLER, *Measures of Wisdom. The Cosmic Dance in Classical and Christian Antiquity* (Toronto 1986).

<sup>159</sup> Vgl. Philo, *De Cherubim* 23 (I,175 COHN); *De opificio mundi* 54 (I,17-18 COHN); *De migratione Abrahami* 184 (II,304 WENDLAND).

<sup>160</sup> Vgl. die Beschreibung des kosmischen Festtages anlässlich der Inkarnation Christi Ps.-Hippol., *In sanctum pascha* 3,2 (121,4-17 NAUTIN/ 238,5-19 VISONA): ἑορταζέτωσαν δὲ καὶ οἱ ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι τῶν οὐρανῶν, καὶ πᾶς ὁ ἐπουράνιος δῆμος καὶ στρατὸς ἑορταζέτω τὸν ἀρχιστράτηγον τῆς ἁνῶ στρατιᾶς βλέπων ἐπὶ κόσμον σωματικῶς ἀφικνούμενον· ἑορταζέτωσαν καὶ οἱ τῶν ἀστέρων χοροὶ τὸν πρὸ ἑωσφόρου ἀνατέλλοντα μηνύοντες, ἑορταζέτω καὶ ἡ ἄρ ἄμετρήτοις βάθεσι καὶ πλάτεσι μετρούμενος, ἑορταζέτω καὶ ἁλμυρὸν θαλάσσης ὕδωρ ἱεροῦς ἔχνηςι καὶ βάσσει τετιμημένον, ἑορταζέτω καὶ ἡ γῆ θείῃ λουσαμένη αἵματι, ἑορταζέτω καὶ πᾶσα ἀνθρωπίνη ψυχὴ εἰς τὴν καινὴν παλιγγενεσίαν δι' ἀναστάσεως ἀναψυχουμένη. Übers.: »Mögen sie feiern die Engel und Erzengel der Himmel, und die ganzen himmlischen Heerscharen mögen feiern beim Anblick des höchsten Befehlshabers des himmlischen Heeres, der leibhaftig auf die Erde kommt. Mögen auch die Chöre der Gestirne feiern, den offenbarend, der vor dem Morgenstern aufgeht. Möge auch der Luftraum feiern, der in seiner unermesslichen Tiefe und Breite durchmessen wird. Es feiere auch das salzige Meereswasser, das mit heiligen Fußspuren und Schritten geschmückt ist. Möge auch die Erde feiern, die im göttlichen Blut badete. Möge schließlich auch jede menschliche Seele feiern, der die Auferstehung zu neuer Wiedergeburt belebt« (Übers.: CANTALAMESSA, *Ostern in der Alten Kirche* 51).

<sup>161</sup> Vgl. den Tanzhymnus *Act.Ioh.94-96* und dazu JUNOD/ KÄSTLI, *Acta Iohannis* (CChr.SA 2) 615-617.621-627.632-655. Hier erscheint der Tanz der *Äonen* und des *Pleroma* als »modèle transcendante du rite terrestre« (JUNOD/ KÄSTLI, *Acta Iohannis* [CChr.SA 2] 616) oder umgekehrt formuliert, der rituelle Tanz des Erlösers als Versinnbildlichung mythologischer Ereignisse.

<sup>162</sup> Vgl. Platon, *Phaedr.*247a7; *Tim.*40c3; *Epin.*982e4-5. Dazu SCOTT, *Origen and the Life of the Stars* 58-59: »The metaphor of the stars as a chorus dancing har-

Übereinstimmung mit dem Göttlichen anzeigt, hier aber zum Stilmittel der Polemik wird. Es ist ja offensichtlich Polemik, daß die *Eph. 19,2a* angekündigte Offenbarung an die *Äonen* letztlich eine Krise der *Äonenwelt* (ταραχή) hervorruft. Die Unruhe der *Äonen* entsteht aber (a) durch die Erkenntnis, daß der erschienene *Erlöserstern* im Vergleich zu ihnen selbst so ungleichartig (ἀνόμοιος) ist, und (b) durch die daraus resultierende Unkenntnis über die wahre Herkunft (πόθεν) des Erlösers: ταραχή τε ἦν, πόθεν ἡ καινότης ἡ ἀνόμοιος αὐτοῖς (Zeile 9).

Damit deutet alles darauf hin, daß man in der indirekten Frage der *Sternenäonen* (Zeile 9) den Schlüssel zur Interpretation des *Sternhymnus* finden kann.

### *Die Ungleichartigkeit der Erscheinung*

Im Gegensatz zu den *Äonen* kennt der Leser des *Epheserbriefes* die Antwort auf das rätselhafte πόθεν<sup>164</sup> der indirekten Frage in Zeile 9 (vgl. die Glaubensformel von *Eph. 18,2* und das *Prooimion Eph. 19,1*). Weshalb benutzt aber *Ignatius* den Begriff ἀνόμοιος, um das γένος des Sterns und damit den Unterschied zwischen dem Erlöser und den *Äonen* zu charakterisieren? Und weshalb legt er überhaupt so viel Wert auf die Feststellung, daß der Erlöser im Vergleich zu den *Äonen* ein so völlig andersartiges γένος besitzt? Zum Begriff ἀνόμοιος sind zunächst einmal einige Anmerkungen notwendig:

- (1) Es handelt sich hier um einen *philosophischen* Begriff, der weder im *NT* noch bei den *Apostolischen Vätern* vorkommt und auch nur selten von den *Apologeten* verwendet wird<sup>165</sup>.
- (2) Diesen *philosophischen* Begriff dürfte *Ignatius* nicht ganz absichtslos verwendet haben, da er sich auch sonst durch eine gute Kenntnis *philosophischer* Begriffe auszeichnet<sup>166</sup>.

---

moniously around heaven is at least as old as the classic tragedians, is made philosophically respectable by Plato and the *Epinomis*, and becomes a commonplace.«

<sup>163</sup> Vgl. beispielsweise die *Hymnen* des *Mesomedes* εἰς Ἥλιον (25-26 HEITSCH) und εἰς Ἀδρίαν (28 HEITSCH).

<sup>164</sup> Wenn man mit dieser Szene die πόθεν-Szene zwischen *Joseph* und *Maria Protev. 13,3-14,2* (126,12-128,5 STRYCKER) vergleicht (die Antwort gibt hier der Engel, der *Joseph* im Traum erscheint), dann werden die grundsätzlichen Unterschiede zwischen beiden Texten deutlich.

<sup>165</sup> Vgl. *Tat., Orat. 12,3* (28,22 MARCOVICH/ 279 GOODSPEED); *Athen., Leg. 8,1* (35,6 MARCOVICH/ 322 GOODSPEED).

<sup>166</sup> Vor allem kennt er die zahlreichen negativen Gottesprädikate, die im 2. Jh. von den *Apologeten*, den *Mittelplatonikern* und den *Valentinianern* verwendet wurden: ἀγέννητος (*Eph. 7,2*); ἀόρατος (*Magn. 3,2*; *Polyc. 3,2*); ἀπαθής (*Eph. 7,2*;

- (3) Der Begriff ἀνόμοιος kann eindeutig als ein polemischer Begriff identifiziert werden, der sich unmittelbar und unmißverständlich auf die *valentinianische* Vorstellung von der Geburt des Erlösers im Pleroma bezieht.

Verständlich wird das alles, wenn man das *Sternanz-Szenario* insgesamt als eine *Parodie* der *valentinianischen* Geburtsszene im Pleroma versteht, wie sie *Iren., Adv.haer.I,2,6* nach dem System des *Ptolemäus* dargestellt wird:

Καὶ ὑπὲρ τῆς εὐποιίας ταύτης βουλῇ μιᾷ καὶ γνώμῃ τὸ πᾶν Πλήρωμα τῶν Αἰώνων, συνευδοκοῦντος τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, τοῦ δὲ Πατρὸς αὐτῶν συνεπισφραγιζομένου, ἕνα ἕκαστον τῶν Αἰώνων, ὅπερ εἶχεν ἐν ἑαυτῷ κάλλιστον καὶ ἀνθηρότατον συνενεγκαμένους καὶ συνερανισαμένους καὶ ταῦτα ἁρμοδίως πλέξαντας καὶ ἐμμελῶς ἐνώσαντας, προβαλέσθαι πρόβλημα εἰς τιμὴν καὶ δόξαν τοῦ Βυθοῦ, τελειότατον κάλλος τι καὶ ἄστρον τοῦ Πληρώματος, τέλειον καρπὸν τὸν Ἰησοῦν, ὃν καὶ Σωτῆρα προσαγορευθῆναι καὶ Χριστὸν καὶ Λόγον πατρωνυμικῶς καὶ τὰ Πάντα, διὰ τὸ ἀπὸ πάντων εἶναι<sup>167</sup>.

Wie aus diesem Text schon andeutungsweise hervorgeht, setzt die Erzeugung des Erlösers im Pleroma gewisse Vorbedingungen voraus, die kurz benannt werden müssen, weil sie für das Verständnis der *valentinianischen* Christologie wesentlich sind.

### *Die (mythologischen) Voraussetzungen für die gemeinsame Emanation der Äonen*

Im *valentinianischen Mythos* geht der *Emanation* des Erlösers durch die Äonen eine *Szene* voraus, in welcher die Äonen durch *Christus* und den *heiligen Geist* »zur Festigung und Stärkung des Pleroma« belehrt (καταρτισθῆναι) werden<sup>168</sup>. Genauer gesagt werden die Äonen durch

---

*Polyc.3,2*; ἀσώματος (*Smyrn.2,1*; 3,2); ἄτρεπτος (*Eph.inscr.*); ἄφθαρτος (*Trall.11,2*; *Rom.7,3*); ἄχρονος (*Polyc.3,2*).

<sup>167</sup> *Iren., Adv.haer.I,2,6* (R/D 47,232-48,243); Übers.: »Und wegen dieser Wohltat hat das ganze Pleroma der Äonen einhellig und übereinstimmend unter Zustimmung des Christos und des Pneuma und unter Gutheißen ihres Vaters das Schönste und Blühendste zusammengetragen und eingesammelt, das jeder Äon in sich hatte; und das haben sie passend zusammengefügt und harmonisch vereint und emanieren eine Emanation zu Ehre und Ruhm des Bythos - vollkommenste Schönheit und Gestirn des Pleroma, vollkommene Frucht: Jesus, der auch Soter (Erlöser) heißt und Christos und Logos, nach dem Vater, und das All, weil er ja von allen abstammt« (Übers.: BROX, *Irenäus I* [FC 8/1] 139-141).

<sup>168</sup> Diese Belehrung erscheint notwendig, um einen ähnlichen Unglücksfall wie mit dem letzten Äon, der Sophia, für die Zukunft auszuschließen; vgl. *Iren., Adv.haer.I,2,5*, in der Übers. von BROX, *Irenäus I* (FC 8/1) 137-139: »Nachdem sie



Christus aufgeklärt (*Iren., Adv.haer.I,2,5<sup>169</sup>*) und durch den heiligen Geist zur Danksagung angeleitet, wobei der heilige Geist die »wahre Ruhe« einführt (*Iren., Adv.haer.I,2,6<sup>170</sup>*). Die Aufklärung durch Christus<sup>171</sup> und die sich daran anschließende *Beruhigung* des Pleroma durch den heiligen Geist sind unabdingbare Voraussetzung für die Hervorbringung des Erlösers. Denn erst die sich im Prinzip der *Homonymie*<sup>172</sup> widerspiegelnde intellektuelle und wesensmäßige *Gleichschaltung* aller Äonen ermöglicht die pleromatische Geburt des Erlösers mit all ihren christologischen Implikationen. Nach der Belehrungsszene sind also alle

---

(sc. die Enthymesis) vom Pleroma der Äonen ausgeschlossen worden und ihre Mutter (sc. die Sophia) dem eigenen Paargenossen wieder zugeführt worden war, da hat der Monogenes noch ein weiteres Paar nach der Klugheit des Vaters emaniert, Christos und heiliges Pneuma, damit keiner von den Äonen in ähnliche Leidenschaft geriete wie sie (sc. die Sophia) - zur Festigung und Stärkung des Pleroma, indem, so sagen sie, die Äonen von ihnen (mit Wissen) ausgestattet wurden«.

<sup>169</sup> *Iren., Adv.haer.I,2,5*: Τὸν μὲν γὰρ Χριστὸν διδάξαι αὐτοὺς συζυγίας φύσιν, ἀγεννήτου κατὰληψιν γινώσκοντας ἱκανοὺς εἶναι, ἀναγορεῦσαι τε ἐν αὐτοῖς τὴν τοῦ Πατρὸς ἐπίγνωσιν, ὅτι τε ἀχώρητός ἐστι καὶ ἀκατάληπτος καὶ οὐκ ἔστιν οὔτε ἰδεῖν οὔτε ἀκοῦσαι αὐτὸν ἀλλ' ἢ διὰ μόνου τοῦ Μονογενοῦς [γινώσκεται] καὶ τὸ μὲν αἴτιον τῆς αἰωνίου διαμονῆς τοῖς ὅλοις τὸ ἀκατάληπτον ὑπάρχειν τοῦ Πατρὸς, τῆς δὲ γενέσεως [αὐτοῦ] καὶ μορφώσεως τὸ καταληπτὸν αὐτοῦ, ὃ δὴ Υἱός ἐστιν. Καὶ ταῦτα μὲν ὁ ἄρτι προβληθεὶς Χριστὸς ἐν αὐτοῖς ἐδημιούργησε (44,212-46,222 R/D). Übers. (BROX, Irenäus I [FC 8/1] 139): »Der Christos hat sie nämlich belehrt, daß es für sie wichtig sei zu wissen, daß die Syzygie ihrem Wesen nach das Begreifen des Unerzeugten sei; und er hat unter ihnen die Gnosis des Vaters bekannt gemacht, und daß er unfassbar und unbegreiflich und weder sichtbar noch hörbar ist außer einzig durch den Monogenes. Und die Ursache der ewigen Beständigkeit aller liegt in der Unfassbarkeit des Vaters - diejenige ihrer Entstehung und Gestaltgebung in dem, was an ihm faßbar ist, und das ist der Sohn. Dies bewirkte in ihnen der soeben emanierte Christos«.

<sup>170</sup> *Iren., Adv.haer.I,2,6*: Τὸ δὲ [ἐν] Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξισωθέντας αὐτοὺς πάντας εὐχαριστεῖν ἐδίδαξεν καὶ τὴν ἀληθινὴν ἀνάπαυσιν εἰσηγήσατο (46,223-225 R/D).

<sup>171</sup> Dieser »Christus« ist nicht mit dem *Christus* zu verwechseln, den die Äonen hervorbringen werden und der dann auf *Jesus* herabsteigt!

<sup>172</sup> Dieses Prinzip (SAGNARD, La Gnose Valentinienne 241-242, nennt es »loi communautaire«) bedeutet, daß jeder Äon jeden beliebigen Äonennamen tragen kann, weil letztlich alle Äonen gleich sind. Vgl. *Iren., Adv.haer.I,2,6*: Οὕτως τε μορφῇ καὶ γνώμῃ ἴσους κατασταθῆναι τοὺς Αἰῶνας λέγουσι, πάντας γενομένους Νόας καὶ πάντας Λόγους καὶ πάντας Ἀνθρώπους καὶ πάντας Χριστούς, καὶ τὰς θηλείας ὁμοίως πάσας Ἀληθείας καὶ πάσας Ζωὰς καὶ Πνεύματα καὶ Ἐκκλησίας (46,225-47,229 R/D). Vgl. auch *Exc. ex Theod.25,1* (110 SAGNARD): Λέγουσι (οἱ ἀπὸ Οὐαλεντινίου/ TL) δὲ καὶ τοὺς Αἰῶνας ὁμωνύμως τῷ Λόγῳ λόγους. Das Gesetz der Homonymie trifft auch für den Erlöser selbst zu, wie SAGNARD, Clément d'Alexandrie (SC 23) 53 Anm.4, zutreffend bemerkt: »D'après les doctrines valentiniennes, le Sauveur concentre en lui les puissances du Plérôme et a un lien particulier avec chacune de ces puissances (dont il peut même porter le nom), spécialement avec le Logos, ordonnateur de ces puissances«.

Äonen grundsätzlich gleich und gleichartig, was auch aus der auffälligen Verwendung von Begriffen mit der Wurzel »ισο« hervorgeht. Die Äonen sind nach Gestalt und Denken gleich (μορφῇ καὶ γνώμῃ ἴσους<sup>173</sup>), wodurch die Einheit (ἐνότης) der Äonen, wie es im *Markus-Referat* des *Irenäus* heißt, in Gleichheit (ισότης) existiert<sup>174</sup>.

### *Der Stern des Pleroma*

Der Emanationsakt (vgl. *Iren., Adv.haer.I,2,6*) erfolgt deshalb unter denkbar günstigen Umständen und in einer Atmosphäre absoluter Übereinstimmung (βουλή μιᾷ καὶ γνώμῃ) und Ruhe (ἀνάπαυσις). Durch die Mitwirkung aller Äonen entsteht nun der Erlöser als gemeinsames Produkt der Äonen. Mit der Aussage, daß jeder Äon das Schönste und Blühendste von sich selbst dafür verwendet habe (ὅπερ εἶχεν ἐν ἑαυτῷ κάλλιστον<sup>175</sup> καὶ ἀνθηρότατον) wird auf poetische Weise zum Ausdruck gebracht, daß der Erlöser als Produkt aller Äonen natur- und wesenhaft aus der Substanz der Äonen besteht und in letzter Konsequenz mit ihnen identisch ist. Dies wird in *verschiedenen* valentinianischen Quellen dadurch bestätigt, daß der pneumatische Erlöser, der während der Taufe auf den durch *Maria* geborenen Jesus herabsteigt, das gesamte Pleroma in sich und durch sich repräsentiert. Sagnard hat deshalb vollkommen zutreffend den valentinianischen Erlöser als »Quintessenz der Äonen« bezeichnet<sup>176</sup>. Der Erlöser ist mit einem Wort τὰ Πάντα, διὰ τὸ ἀπὸ πάντων εἶναι<sup>177</sup>, er ist πλήρης τῶν Αἰώνων<sup>178</sup>.

<sup>173</sup> *Iren., Adv.haer.I,2,6* (46,225 R/D); vgl. *Iren., Adv.haer.I,2,6* das Verb ἐξισόω (46,223 R/D).

<sup>174</sup> *Iren., Adv.haer.I,14,5* (221,254-222,258 R/D).

<sup>175</sup> Zum *platonischen* Hintergrund dieses Begriffes vgl. Anm. 80.

<sup>176</sup> SAGNARD, *La Gnose Valentinienne* 158.

<sup>177</sup> *Iren., Adv.haer.I,2,6* (48,242-243 R/D). Zu den Bedeutungsmöglichkeiten von τὰ πάντα, das hier die Gesamtheit der Äonen bzw. das Pleroma insgesamt bezeichnet, und dessen koptischem Äquivalent ΠΤΗΡΨ vgl. LOGAN, *The Meaning of the Term »the All« in Gnostic Thought*, in: *StPatr XIV,3* = TU 117 (Berlin 1976) 203-208.

<sup>178</sup> *Exc. ex Theod.23,1* (104 SAGNARD): Τὸν Παράκλητον οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου τὸν Ἰησοῦν λέγουσιν, ὅτι πλήρης τῶν Αἰώνων ἐλήλυθεν, ὡς ἀπὸ τοῦ Ὁλου προσελθών. Vgl. auch *Exc. ex Theod.31,1* (126 SAGNARD): Ἀλλὰ καὶ εἰ ὁ κατελθὼν εὐδοκία τοῦ Ὁλου ἦν (ἐν αὐτῷ γὰρ πᾶν τὸ Πλήρωμα ἦν σωματικῶς), ἔπαθεν δὲ οὗτος, δῆλον ὅτι καὶ τὰ ἐν αὐτῷ σπέρματα συνέπαθεν, δι' ὧν τὸ Ὁλον καὶ τὸ Πᾶν εὐρίσκεται πάσχον. Dieses Exzerpt zeigt zum einen, wie (einfach) *paulinische* Texte dem Systementwurf dienstbar gemacht werden konnten (hier *Kol.2,9*), zum anderen beweist die Reflexion des *Clemens* ab δῆλον (vgl. SAGNARD, *Clément d'Alexandrie* [SC 23] 126-127), daß man die *Valentinianer* durchaus beim Wort nahm und - aufgrund der von ihnen behaupteten substantiellen

Dies zeigt auch die *Descensus-Szene* im *Markus-Referat* des *Irenäus*, die nochmals veranschaulicht, daß der herabsteigende Erlöser, der in sich die gesamte Kraft des Pleroma konzentriert, tatsächlich alle Äonen mit sich herabführt<sup>179</sup>. Die Vorstellung, daß der pneumatistische Erlöser von allen Äonen gemeinsam emaniert wurde und deshalb jeden einzelnen Äon und das ganze Pleroma authentisch repräsentiert, weil er durch den Emanationsvorgang *wesentlich* aus allen Äonen besteht, darf als charakteristisches Element der *valentinianischen* Christologie bezeichnet werden<sup>180</sup>. Der »Stern des Pleroma« bzw. die »vollkommene Frucht« (ἄστρον τοῦ Πληρώματος bzw. τέλειος καρπός) besteht also, dies darf man festhalten, aus *Äonensubstanzen*, nämlich dem »Schönsten und Blühendsten«, was jeder Äon in sich hatte, und kann deshalb im Vergleich zu den Äonen grundsätzlich nicht ἀνόμοιος sein.

### *Die Kritik des Ignatius*

Dies ist aber die Position des *Ignatius*, der mit dem Begriff ἀνόμοιος die wesensmäßige Differenz zwischen dem Erlöser und den (valentinianischen) Äonen ausdrückt. Damit kritisiert er zugleich - und dies ist sein Hauptanliegen - die *valentinianische* Auffassung, der Erlöser sei auf Grund der substantiellen Identität mit den Äonen ein rein pneumatisches Wesen<sup>181</sup>. Nach *Ignatius* ist der Erlöser im Vergleich zu

---

Identität von Erlöser und Pleroma - entsprechende (polemische) Schlußfolgerungen zog und in die Gegenargumentation einbrachte (vgl. auch *Iren.*, *Adv.haer.II,17,5*).

<sup>179</sup> *Iren.*, *Adv.haer.I,15,3*: Αὐτὴν δὲ τὴν δύναμιν τὴν κατελθοῦσαν σπέρμα φησὶν εἶναι τοῦ Πατρὸς, ἔχον ἐν ἑαυτῷ καὶ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν τὴν τε διὰ τούτων γινωσκομένην ἀνονόμαστον δύναμιν τῆς Σιγῆς καὶ τοὺς ἅπαντας Αἰῶνας (243,424-244,428 R/D).

<sup>180</sup> SAGNARD, Clément d'Alexandrie (SC 23) 105 Anm.3: »doctrine commune valentinienne«.

<sup>181</sup> Die Begriffe »similis« bzw. »dissimilis« (ἀνόμοιος) spielen auch in der Argumentation des *Irenäus* gegen das *valentinianische* System (*Adv.haer.II,17,2-8* und *II,18,5*) eine wichtige Rolle. Hier zeigt *Irenäus*, daß das *valentinianische* System in sich widersprüchlich ist, da es einerseits die substantielle Gleichheit aller Äonen behauptet, andererseits aber wesensmäßige Unterschiede zwischen einzelnen Äonen voraussetzt. *Irenäus* diskutiert in diesem Zusammenhang alle möglichen Emanationsarten und beweist schließlich, daß alle Äonen dieselbe Substanz (substantia) haben müssen und daß sie deshalb einander ähnlich (similis) sind. Die Art ihrer Hervorbringung schließt nach *Irenäus* aus, daß die Äonen einander unähnlich (dissimilis/ἀνόμοιος) sein können. Im Hinblick auf das Leiden der Sophia zieht deshalb *Irenäus* die Schlußfolgerung, daß entweder alle Äonen leidensfähig waren einschließlich des Vorfaters, was natürlich absurd ist, oder daß alle leidensunfähig waren, wogegen offensichtlich das Leiden des letzten Äons spricht. Darüber hinaus zeigt *Iren.*, *Adv.haer.II,7,3*, daß die Behauptung der substantiellen Identität der Äonen keine Erfindung des *Irenäus* ist, sondern von den *Valentinianern* selbst aus-

den Äonen ἀνόμοιος, weil sein γένος grundverschieden ist: Der neue Mensch Jesus Christus stammt aus *Maria* und aus Gott und ist damit ein *sarkopneumatisches* Wesen. Diesen christologischen Grundgedanken gestaltet *Ignatius* im *Sternhymnus* zur Parodie aus, indem er einerseits die *pleromatische* Geburtsszene durch das Sterntanz-Szenario nachahmt, und andererseits der Geburtsszene durch den Begriff ἀνόμοιος eine überraschende Wendung gibt: Die Äonen gruppieren sich um den Erlöserstern - ähnlich darf man sich ja auch die Geburts-Szene im *Pleroma* (*Adv.haer.* 1,2,6) vorstellen -, erkennen aber ihren eigenen *Sternensohn* nicht wieder, da dieser im Vergleich zu ihnen ἀνόμοιος geraten ist. Dies bewirkt eine Krise im Pleroma. Der Zustand der Harmonie, der Einheit und der Ruhe, der im *valentinianischen* Mythos vor dem Zeugungsakt der Äonen mit großem Aufwand hergestellt worden war, verändert sich durch das Erscheinen des *ignatianischen* Erlösersterns dramatisch. Die Unwissenheit der Äonen über das wahre γένος des Erlösers erzeugt »Unruhe«<sup>182</sup>.

Im Rückblick auf *Exc. ex Theod.* 74 könnte man nun folgenden Vergleich ziehen: Während *Exc. ex Theod.* 74 die Fremdheit und Neuheit des Sterns durch den Hinweis auf das neue überirdische Licht begründet wird und sich die Kraft des akosmischen Lichtes tatsächlich gegen die kosmische Ordnung der Sterne (und die durch die Sterne regierenden Mächte) richtet, symbolisiert der *ignatianische* Stern den Sieg des kosmischen, weil aus *Maria* geborenen, Erlösers über akosmische Mächte, d.h. die Äonen.

---

drücklich festgehalten wurde. In diesem Text richtet sich die Kritik des *Irenäus* gegen die *valentinianische* Theorie, daß die Ordnung des Kosmos die Verhältnisse im Pleroma abbilde. Die Argumentation lautet: »Quomodo igitur ea quae tam multa sunt conditionis et contrariis subsistentia et repugnantia invicem et interficientia alia alia imaginis et similitudinis esse possunt XXX Aeonum Pleromatis, siquidem unius naturae, quemadmodum dicunt, ex aequali et simili existant et nullam habeant differentiam?« (70,81-86 R/D). Zur Argumentation des *Irenäus* vgl. PERKINS, *Ordering the Cosmos. Irenaeus and the Gnostics*, in: HEDRICK/ HODGSON (Hgg.), *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity* (Peabody/Mass. 1986) 221-238, vor allem 230-231.

<sup>182</sup> Die Verwirrung der Himmelskörper ist thematisch nicht zu verwechseln mit ähnlichen Aussagen über die Schöpfung anlässlich der Kreuzigung (vgl. *Melito, Frg.* 13) oder über die durch den *ascensus gloriosus* des Erlösers hervorgerufene Verwunderung der Himmelswesen (vgl. *Asc.Is.* 11,23-32), da hier das auslösende Ereignis die Kreuzigung ist, und nicht die Geburt.

*Der Stern des Pleroma und die vollkommene Frucht*

Neben der Bezeichnung »Stern des Pleroma« findet sich in der weiter oben zitierten Stelle *Iren.*, *Adv.haer.I,2,6* der *valentinianische* terminus technicus καρπός als *Inbegriff* für den aus allen Äonen hervorgegangenen Erlöser<sup>183</sup>. In diesem Zusammenhang darf nochmals an den mysteriösen Schrei (*Eph.19,1*) im Prooimion zum *Sternhymnus* erinnert werden (vgl. das Kapitel 7.2). Geradezu ideal fügt sich der *ignatianische* Querverweis auf das *Lukasevangelium*, d.h. auf den Schrei der *Elisabeth Lk.1,42*, in den Kontext ein. Denn nach *Lk.1,42* (und auch nach *Ign.*, *Eph.18,2*) wird der Erlöser eben durch die Leibesfrucht Mariens (ὁ καρπός τῆς κοιλίας σου) repräsentiert und nicht durch irgendeine gemeinsame Frucht des Pleroma bzw. der Äonen (ὁ κοινὸς τοῦ πληρώματος Καρπός). Deshalb unterscheidet sich auch das γένος des Erlösers vom γένος des *valentinianischen* Erlösers, der ja als Frucht des *Pleroma* substantiell mit den Äonen identisch ist. Darin liegt die Aussage und die Polemik des *ignatianischen Sternhymnus*. Darin ist auch die *Blamage* der Äonen zu sehen, die gewissermaßen *ihr eigenes Fleisch und Blut* nicht wiedererkennen und deshalb beunruhigt und befremdet den sonderbaren Neuling umgeben.

*Ignatius* hat mit seiner Parodie des *valentinianischen* Geburtsmythos äußerst präzise die Schlüssel-Szene der *valentinianischen* Christologie thematisiert<sup>184</sup>. Denn dieser von allen Äonen hervorgebrachte Christus, der *Stern des Pleroma*, die *vollkommene Frucht*, die sozusagen aus dem Mutterschoß des *Pleroma* stammt, ist für die *Valentinianer* der eigentli-

<sup>183</sup> Vgl. *Iren.*, *Adv.haer.I,2,6* (48,240 R/D): τέλειος καρπός bzw. *Hippol.*, *Ref.VI,32,2* (160,6-7.8 WENDLAND/ 242,8.9 MARCOVICH): κοινὸς τοῦ πληρώματος Καρπός. Vgl. auch *Iren.*, *Adv.haer.I,8,5* (134,956-957 R/D) und dazu die *note justificative 1* von ROUSSEAU/ DOUTRELEAU, Irénée de Lyon (SC 263) 217.

<sup>184</sup> Es dürfte kein Zufall sein, daß auch *Irenäus* und *Tertullian* gerade *diese* Szene polemisch kommentiert haben. *Irenäus* vergleicht den *valentinianischen* Geburtsmythos mit der Dichtung des *Hesiod* über den *Pandora-Mythos*: »Quod autem Salvatorem ex omnibus factum esse Aeonibus dicant, omnibus in eum deponentibus velut florem suum, non extra Hesiodi Pandoram novum aliquid adferunt: quae enim ille ait de illa, haec hi de Salvatore insinuant, Pandoron introducentes eum, quasi unusquisque Aeonum quod haberet optimum donaverit ei« (*Iren.*, *Adv.haer.II,14,5* [136,88-138,94 R/D]; vgl. auch *II,21,2*). *Tert.*, *Adv.Val.12,4*, baut das natürlich auf seine Art noch etwas aus: »Igitur ex aere collaticio, quod aiunt, in honorem et gloriam patris pulcherrimum Pleromatis sidus fructumque perfectum compingunt, Iesum. Eum cognominant Soterem et Christum et Sermonem de patritis, et Omnia iam, ut ex omnium defloratione constructum: Gragulum Aesopi, Pandoram Hesiodi, Acci Patinam, Nestoris Cocetum, Miscellaneam Ptolomaei« (763,19-764,24 KROYMANN/ 108,23-110,29 FREDOUILLE).

che und wahre Christus. Dieser Christus ist und bleibt *pneumatisch*, vor, während und nach seiner Vereinigung mit dem durch *Maria* (hindurch) geborenen »irdischen« Erlöser. Der pleromatische Christus verkörpert demnach, um ein Wort *Baur*s aufzugreifen, »das die erlösende Thätigkeit bedingende Princip«, das Baur in seinen Überlegungen zum Dokerismus-Begriff in der »Freiheit von der Materie« gesehen hatte<sup>185</sup>. Für *Ignatius* besteht hingegen das *Erlösungsprinzip* gerade in der Verbindung von Geist und Materie oder wie er formuliert haben würde, in der Verbindung von *Fleisch* und *Geist*. Deshalb mußte Gott wahrhaft Mensch werden und als *sarkopneumatische* Frucht aus dem Leibe Mariens hervorgehen. Um es nochmals im Vergleich zu formulieren: Für *Ignatius* ist die Geburt aus *Maria* die *Sternstunde* der Heilsgeschichte, während für die *Valentinianer* der *Stern des Pleroma* die wahre Geburt des Erlösers symbolisiert. In der *ignatianischen* Parodie mutiert allerdings dieser Stern zum *Unstern* und wird damit zum *Desaster* der *Äonen*.

#### 7.4. Die Peripetie - das Ende der alten Welt (Eph. 19,3)

Ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία καὶ πᾶς δεσμὸς ἠφανίζετο κακίας· ἄγνοια καθηρεῖτο, παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερούμενου εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς· ἀρχὴν δὲ ἐλάβανεν τὸ παρὰ θεῷ ἀπηρτισμένον. Ἐνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατὰ λυσιν.

*Eph. 19,3* zeigt nun ausführlich nach Paulsen »den universalen, grundstürzenden Charakter des φανεροῦν«<sup>186</sup>. Wir befinden uns, um dies in Erinnerung zu rufen, im πράξεις-Abschnitt des Hymnus. Als Taten des Erlösers werden die Auflösung der Zauberei, die Beseitigung der Fessel der Schlechtigkeit, die Zerstörung der Unwissenheit und die Entmachtung der alten Herrschaft genannt. In der Vernichtung des Todes und der Verheißung ewigen neuen Lebens, das in Jesus Christus epiphan geworden ist, darf man schließlich die Tat des Erlösers schlechthin se-

<sup>185</sup> BAUR, Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Tübingen 1835) 262: »Der Dokerismus spricht demnach das die erlösende Thätigkeit bedingende Princip aus, die Freiheit von der Materie«.

<sup>186</sup> PAULSEN, Briefe 44. DEICHGRÄBER, Gotteshymnus 159, erkannte »das typisch hellenistische Theologumenon vom Sieg Christi über die kosmischen Kräfte, über Gestirne, Zauberei und Bosheit«. Ist damit tatsächlich schon der theologische Gehalt des Hymnus ausgeschöpft?

hen. Zu den einzelnen Begriffen lassen sich zahlreiche Parallelen in der frühchristlichen Literatur finden, die in den Kommentaren von Schoedel und Paulsen sorgfältig notiert worden sind. Schoedel verweist in diesem Zusammenhang auch auf eine Stelle bei *Irenäus* (*Adv.haer.II,20,3*), um »das Gewicht des gesamten Abschnitts« zu verdeutlichen<sup>187</sup>, weshalb der Text auch an dieser Stelle zitiert werden soll:

»Et dominus quidem per passionem mortem destruxit et solvit errorem corruptionemque exterminavit et ignorantiam destruxit, vitam autem manifestavit et ostendit veritatem et incorruptionem donavit: illorum autem Aeon cum fuisset perpessus ignorantiam substituit, substantiam informem peperit, ex qua omnia materialia opera prolata sunt secundum eos, mors, corruptio, error et his similia«<sup>188</sup>.

Schoedel setzt aber *Eph.19,3* insofern wieder von *Adv.haer.II,20,3* ab, als er in beiden Texten unterschiedliche *Brennpunkte* wahrnimmt. Dies ist durchaus richtig, da *Adv.haer.II,20,3* das mythologische Leiden der Sophia und das reale Leiden Christi behandelt wird, während *Ignatius* im *Epheserbrief* von der Geburt Christi spricht. Dieser Einwand entfällt aber, wenn man den von Schoedel als Vergleichstext zu *Iren.*, *Adv.haer.II,20,3* genannten - bedauerlicherweise nicht zitierten - Text *Adv.haer.I,15,2* aus dem *Markus-Referat* des *Irenäus* heranzieht, denn dieser Text zeigt insofern einen engeren Bezug zu *Eph.19*, als hier im Zusammenhang mit der Ökonomie und der Menschwerdung des Erlösers von der Jungfrauengeburt gesprochen wird, wie der Kontext (*Adv.haer.I,15,3*) eindeutig zeigt. *Adv.haer.I,15,2* ist vor allem deshalb interessant, weil auch hier von der Auflösung der Unwissenheit und der Zerstörung des Todes gesprochen wird, wobei die Auflösung der Unwissenheit als unmittelbare Folge der durch Jesus Christus vermittelten Erkenntnis Gottes erscheint (vgl. *Eph.16,2*):

Τεθελήκεναι γὰρ τὸν Πατέρα τῶν ὅλων λῦσαι τὴν ἄγνοιαν καὶ καθελεῖν τὸν θάνατον. Ἀγνοίας δὲ λύσις ἡ ἐπίγνωσις αὐτοῦ ἐγίνετο. Καὶ διὰ τοῦτο ἐκλεχθῆναι κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ τὸν κατ' εἰκόνα τῆς ἅνω Δυνάμεως οἰκονομηθέντα Ἀνθρώπον<sup>189</sup>.

<sup>187</sup> SCHOEDEL, Briefe 169-170: »Das Gewicht des gesamten Abschnitts kann man gut mit einer vielfach zitierten Parallele aus Irenäus (*Adv.haer.2.20.3*; vgl. 1.15.2) verdeutlichen, die sowohl die Vernichtung von Tod, Irrtum, Verweslichkeit und Unwissenheit als auch die Manifestation von Leben, Wahrheit und Unverweslichkeit auf das Leiden des Herrn zurückführt«.

<sup>188</sup> *Iren.*, *Adv.haer.II,20,3* (204,55-63 R/D).

<sup>189</sup> *Iren.*, *Adv.haer.I,15,2* (241,405-409 R/D). »Denn der Vater aller Dinge hat die Unwissenheit auflösen und den Tod aufheben wollen. Die Auflösung der Unwissenheit war die Erkenntnis des Vaters. Und darum wurde nach seinem Willen der

Diese Auffassung von der Ökonomie Gottes als einem heilsgeschichtlichen Prozess, der vom Zustand der Unwissenheit<sup>190</sup> zur Auflösung der Unwissenheit durch Jesus Christus bzw. durch dessen Geburt führt<sup>191</sup>, ist dem *ignatianischen* Konzept derart ähnlich, daß sich eine direkte, und zwar polemische Bezugnahme des *Ignatius* auf eben diese *markosische* Konzeption nicht ausschließen läßt<sup>192</sup>. Man muß sich ohnehin fragen, ob die Darstellung der *Taten Christi Eph. 19,3* nicht indirekt die Polemik des Sterntanz-Szenarios fortsetzt, das ja mit der Frage der *unwissenden* Äonen nach der Herkunft des Erlösers endete. Bedeutet in diesem Zusammenhang die Zerstörung der Unwissenheit nicht zugleich auch das Ende des *valentinianischen* Mythos, der soeben im *Sternhymnus* als Mythos der Unwissenden charakterisiert worden ist? Spielt vielleicht doch die Formulierung »Fessel der Schlechtigkeit« auf die »schlechte Lehre« an, die zu Beginn der beiden antihäretischen Abschnitte *Eph. 9,1* und *Eph. 16,2* erwähnt wurde? Und könnte sich nicht die »Auflösung der Zauberei« (μαγεία) auf die magischen Riten der *Valentinianer*, wenn nicht sogar auf den *Magier Markus* selbst beziehen, der in dem von *Irenäus* überlieferten Spottgedicht als ausgewiesener Kenner der Astrologie und der Zauberei beschrieben<sup>193</sup> und von *Irenäus* mehrfach als *der Magier*<sup>194</sup> zitiert wird? Sicherlich läßt sich das Motiv von der Zerstörung der Magie auch in Bezug auf die Geburtsle-

---

Mensch erwählt, der nach dem Bild der Kraft in der Höhe für die Heilsordnung bestimmt war« (Übers.: BROX, *Irenäus I* [FC 8/1] 245).

<sup>190</sup> Zum Begriff ἄγνοια vgl. BULTMANN, Art.: ἄγνοέω, in: ThWNT I (Stuttgart 1933) 116-122; CERVIAUX, Art.: Agnoia (Agnosia), in: RAC 1 (Stuttgart 1950) 186-188; vgl. auch PAULSEN, Studien 179-180: »Es ist dabei zu beachten, daß Ignatius mit der Betonung der ἄγνοια als eines Grundübels und ihrer Beseitigung in der Epiphanie des Erlösers an einen breiten Strom spätantiker Religiosität anknüpft, die ähnlich wie in gnostischen Texten die ἄγνοια als das größte Übel, als das Gegenbild zu allem Heil ansieht«. Literatur- und Quellenhinweise finden sich ebenda Anm. 53-58.

<sup>191</sup> Vgl. auch *Iren.*, *Adv. haer. I, 15, 3* (242, 410-245, 439 R/D).

<sup>192</sup> Der Gedanke selbst, daß die Gnosis die Unwissenheit auflöst, ist selbstverständlich allen *Valentinianern* gemein. Man vergleiche als ein Beispiel für viele den *irenäischen* Abschnitt über die vollkommene Apolytrosis *Iren.*, *Adv. haer. I, 21, 4*: Εἶναι δὲ τὴν τελείαν ἀπολύτρωσιν αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀρρήτου Μεγέθους· ἀπ' ἀγνοίας γὰρ ὑστερήματος καὶ πάθους γεγονότων, διὰ γνώσεως καταλύεσθαι πᾶσαν τὴν ἐκ τῆς ἀγνοίας σύστασιν, ὥστ' εἶναι τὴν γνῶσιν ἀπολύτρωσιν τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου (303, 930-304, 934 R/D).

<sup>193</sup> Vgl. den Anfang des Spottgedichts auf *Markus* (*Iren.*, *Adv. haer. I, 15, 6*): Εἰδωλοποιε Μάρκε καὶ τερατοσκοπε, ἀστρολογικῆς ἔμπειρε καὶ μαγικῆς τέχνης, κτλ. (251, 492-493 R/D).

<sup>194</sup> Vgl. z.B. *Iren.*, *Adv. haer. I, 13, 2* (192, 8 R/D); *Adv. haer. I, 13, 4* (198, 64-65 R/D); *Adv. haer. I, 13, 5* (201, 90.94 R/D).



gende und damit zusammenhängend auf das Erscheinen der Magier interpretieren, die sich der neuen Macht des Epiphaniesterns unterordnen<sup>195</sup>, sicherlich kann man die »Auflösung der Fessel der Schlechtigkeit« ausschließlich soteriologisch als Akt der Befreiung von bösen Mächten und Gewalten sehen, sicherlich kann man das Stichwort »Unwissenheit« als einen Ausdruck auffassen, der vor allem »den Zustand des von Gottes Gnade getrennten Menschen« beschreibt<sup>196</sup>, dennoch sind m.E. die oben angegebenen Varianten in einem derart polemischen Kontext grundsätzlich zu berücksichtigen, selbst wenn sie auf den ersten Blick ungewöhnlich oder gar abwegig erscheinen. Jedenfalls zeigen die von Schoedel beigebrachten Parallelen aus *Iren.*, *Adversus haereses*, daß sich auch der letzte Abschnitt des *Sternhymnus* als Antwort auf den *Valentinianismus* interpretieren läßt.

### 7.5. Zusammenfassung und Beurteilung der Ergebnisse

Die Interpretation von *Eph. 19,1-3* hat gezeigt, daß der gesamte Abschnitt einen polemischen Kommentar zum *valentinianischen Mythos* darstellt, und zwar konkret zu jener Szene, in welcher der *pneumatische Erlöser* von den Äonen im Pleroma erzeugt wird. Diese Szene hat *Ignatius* im *Sternhymnus* kunstvoll nachgestaltet und radikal umgedeutet: Der Erlöser, der im *valentinianischen Mythos* mit den Äonen substantiell identisch ist, erscheint den Äonen im *Sternhymnus* als ein ungleichartiges (ἀνόμοιος) Wesen, dessen Neuheit (καινότης) die Äonen befremdet (ξενισμὸν παρῆχεν ἡ καινότης αὐτοῦ) und beunruhigt (ταραχὴ τε ἦν. πόθεν ἡ καινότης ἡ ἀνόμοιος αὐτοῖς). Die grundlegende christologische Aussage des *Sternhymnus* besteht also in der Behauptung der substantiellen Differenz zwischen dem Erlöser und den pneumatischen Äonen. Wie die Analyse der Hymnusform im 6. Kapitel bereits ergeben hat, bezieht sich diese Aussage inhaltlich auf das γένος des Erlösers. Der parodistische Effekt des *Sternhymnus* basiert zum einen auf der präzisen Nachgestaltung der pleromatischen *Geburtsszene* und zum anderen auf der völligen Umkehrung der pleromatischen Verhältnisse. In der Ruhezone der Äonen (vgl. im kleinen Prooimion *Eph. 19,1* das Stichwort ἡσυχία) herrscht nach dem Erscheinen des Erlösersterns

<sup>195</sup> Vgl. dazu die von SCHOEDEL, Briefe 168, genannten Texte.

<sup>196</sup> SCHOEDEL, Briefe 169.

ταραχή, chaotische Unruhe! Treffender kann man die *valentinianische Geburtsszene* gar nicht parodieren.

Auch die Darlegung der Taten des Erlösers im πράξεις-Abschnitt des Hymnus kann als polemischer Kommentar zum *valentinianischen Mythos*, bzw. zur *valentinianischen Soteriologie* gelesen werden, wie das Kapitel 7.4 gezeigt hat. Berücksichtigt man zudem die Ergebnisse der Untersuchung zur Glaubensformel *Eph. 18,2*, dann kann man feststellen, daß alle *Eph. 18-19* behandelten christologischen Themen präzise den Vorgaben des *valentinianischen Mythos* entsprechen. Die Glaubensformel *Eph. 18,2* bezieht sich auf die *valentinianische Lehre* vom Erlöser aus der Ökonomie, und zwar auf die *markosische Interpretation* dieses Themas (vgl. das Kapitel 5.4), während der Abschnitt *Eph. 19,1-3* die zweite Erlöserfigur des *valentinianischen Mythos* in den Blick nimmt, den *pleromatischen Christus*, der sich bei der Taufe am Jordan mit dem Erlöser aus der Ökonomie vereinigt. Und auch dieses Ereignis wird durch die Erwähnung der Taufe in der Glaubensformel *Eph. 18,2* ausdrücklich thematisiert. Damit berücksichtigt *Ignatius* in seiner Argumentation alle wesentlichen Elemente der *valentinianischen Christologie*. Dies kann man nur dadurch erklären, daß *Ignatius* den ganzen *valentinianischen Mythos* gekannt hat. Aber in welcher Version? Mehrfach konnten zur Illustration und Interpretation der *ignatianischen Textstellen* Zitate aus dem Referat des *Irenäus* über den Valentinianer *Markus* und die *Markosier* herangezogen werden. Dies dürfte insofern kein Zufall sein, als man mit Sicherheit davon ausgehen kann, daß *Markus* in *Kleinasien* als *valentinianischer Lehrer* gewirkt hat<sup>197</sup>. Da *Ignatius* im *Epheserbrief* eindeutig gegen *Valentinianer* polemisiert, ist es zumindest nicht unwahrscheinlich, daß hier *Markosier* gemeint sein könnten<sup>198</sup>.

<sup>197</sup> Vgl. das *kleinasiatische Spottgedicht* auf *Markus* (*Iren.*, *Adv. haer. I, 15, 6*) und dazu BROX, *Irenäus I* (FC 8/1) 250 Anm. 64; KOSCHORKE, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum* = NHS 12 (Leiden 1978) 242 Anm. 1. Vgl. auch die Anekdote *Iren.*, *Adv. haer. I, 13, 5* über den *kleinasiatischen Diakon*, dessen Frau von *Markus* verführt worden sein soll. Ob *Markus* ein Zeitgenosse des *Irenäus* war, also zur Abfassungszeit von *Adv. haer. I* noch lebte, läßt sich weder beweisen, noch widerlegen (vgl. dazu HILGENFELD, *Ketzergeschichte* 369 mit Anm. 623).

<sup>198</sup> Interessant erscheint in diesem Zusammenhang, daß die antithetische Glaubensformel *Polyc. 3,2*, die nach HÜBNER auf eine *antivalentinianische* Glaubensformel des *Noët von Smyrna* zurückgeht, einen Begriff aufweist (ἄχρπος), der ausschließlich im Referat des *Irenäus* über die *Markosier* vorkommt, nicht aber im *ptolemäischen System* (vgl. dazu HÜBNER, *Die Ignatianen und Noët 29* mit Anm. 107). Dies bedeutet nach HÜBNER, daß *Ignatius* die *noëtianische Glaubensformel*, die terminologisch auf dem *ptolemäischen System* aufbaute, »kontextgerecht« umgearbeitet hat, was wiederum dafür spricht, daß die *Markosier* die eigentlichen Gegner

Auch die *ignatianische* Beschreibung der *Häretiker* als *Wanderlehrer*<sup>199</sup> würde zu den *Markosiern* passen, da aus *Iren.*, *Adv.haer.I,13,6* zu ersehen ist, daß nicht nur *Markus* selbst eifrig missionierte, sondern auch die Schüler des *Markus* als μαθηταὶ περιπολιζόντες bekannt waren<sup>200</sup>. Damit stellt sich abschließend die Frage, ob die von *Ignatius* behandelten Themen tatsächlich *alle* auf die Lehre des *Markus* bzw. der *Markosier* zurückgeführt werden können. In diesem Zusammenhang ist zunächst festzuhalten, daß für die Interpretation ausschließlich Texte verwendet wurden, die sich folgenden drei Gruppen zuordnen lassen:

- (1) Texte aus dem Referat des *Irenäus* über *Markus* und die *Markosier*;
- (2) Texte, die der *anatolischen* Schule des *Valentinianismus* zugeordnet werden können, wie die zitierten Stellen aus den *Excerpta ex Theodoto* und den *Johannesakten*;
- (3) Texte aus dem *Ptolemäus-Referat* des *Irenäus*.

Für die erste und die zweite Gruppe ist die Fragestellung m.E. nicht relevant, weil *Irenäus* die Lehre des *Markus* und der *Markosier* zuverlässig überliefert haben dürfte und die *zitierten* Texte der zweiten Gruppe mit der *Christologie* des *Markus* grundsätzlich übereinstimmen. Schwieriger erscheint die Antwort in bezug auf die letzte Gruppe, weil *Ptolemäus* eine andere *Christologie* lehrte als *Markus*. Dieses Problem darf keinesfalls ignoriert werden, da der für die Interpretation des *Sternhymnus* so bedeutsame Text, der die *pleromatische Geburtsszene* schildert, aus dem *Ptolemäus-Referat* des *Irenäus* exzerpiert wurde, weshalb nun grundsätzlich zu fragen ist, ob die *ignatianische* Parodie überhaupt als Reaktion auf ein *markosisches* Thema aufgefaßt werden kann. Darf man also bei den *Markosiern* dieses *ptolemäische Lehrstück* einfach voraussetzen? Hierfür spricht, daß die Unterschiede in der *Christologie* vor allem den *Erlöser aus der Ökonomie* betreffen, nicht aber den *pleromatischen Erlöser*, der sowohl bei *Ptolemäus* als auch bei *Markus* alle Äonen repräsentiert (vgl. *Iren.*, *Adv.haer.I,15,3*), weshalb der *pleromatische Zeugungsakt* grundsätzlich gleich verlaufen sein muß.

---

des *Ignatius* waren (vgl. dazu HÜBNER, Die Ignatianen und Noët 33, und vor allem 37).

<sup>199</sup> *Ignatius* berichtet *Eph.9,1*, daß er solche (von *Ephesus* herkommende) Wanderlehrer in *Smyrna* kennengelernt habe: "Ἐγὼν δὲ παροδῆσαντάς τινας ἐκεῖθεν, ἔχοντας κακὴν διδασκαλίαν; zur Stelle vergleiche SCHOEDEL, *Ignatius* 125.

<sup>200</sup> *Iren.*, *Adv.haer.I,13,6*: Καὶ μαθηταὶ δὲ αὐτοῦ τινες περιπολιζόντες ἐν τοῖς αὐτοῖς, ἐξαπατῶντες γυναῖκας πολλά διέφθειραν, κτλ. (201,95-96 R/D). Zur Beschreibung der Schüler als Wanderlehrer vgl. KRAFT, *Gnostisches Gemeinschaftsleben* 177-178.

So bleibt noch die Frage, ob die *Markosier* diese *pleromatische* Szene (ebenso wie *Ptolemäus*) mit der *neutestamentlichen* Sterntradition (nach *Mt.2*) in Verbindung gebracht haben. Hierfür spricht wiederum, daß in den *Excerpta ex Theodoto* (vgl. das Kapitel 7.3.3) die *neutestamentliche* Sterntradition im Zusammenhang mit dem *pleromatischen* Erlöser begegnet und sich geradezu als Fortsetzung der *ptolemäischen* Geburtsszene lesen läßt. Jedenfalls verweist der neue und fremde Stern durch sein akosmisches Licht auf den Erlöser aus dem Pleroma und damit wohl auch auf den Stern des Pleroma, von dem *Ptolemäus* spricht. Sollte *Markus*, dessen Lehre zahlreiche Übereinstimmungen mit den *Excerpta ex Theodoto* aufweist<sup>201</sup>, diese *valentinianische* Sterntradition nicht gekannt haben? Eben jener *Markus*, der durch das *kleinasiatische* Spottgedicht<sup>202</sup> als großer Kenner der Astrologie ausgewiesen wird?

Es gibt m.E. keinen plausiblen Grund, dies anzunehmen. Vielmehr spricht alles dafür, daß auch *Markus* die Geburt des *pleromatischen* Erlösers als *Sternstunde* der *valentinianischen* Christologie betrachtet hat. Insgesamt lassen sich also keine Einwände gegen die Identifizierung der *valentinianischen* Gegner als *Markosier* erheben. Es steht allerdings noch die Interpretation des letzten Kapitels aus.

---

<sup>201</sup> Vgl. SAGNARD, Clément d'Alexandrie (SC 23) 217-219.

<sup>202</sup> Vgl. nochmals den Anfang des Spottgedichts in Anm.193.

## 8. KAPITEL

### DAS GEGENGIFT GEGEN DEN TOD UND DER NEUE MENSCH JESUS CHRISTUS (EPH.20)

Ἐάν με καταξιώσῃ Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν καὶ θέλημα ἦ, ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλιδίῳ, ὃ μέλλω γράφειν ὑμῖν, προσδηλώσω ὑμῖν, ἧς ἡρξάμην οἰκονομίας εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν, ἐν τῇ αὐτοῦ πίστει καὶ ἐν τῇ αὐτοῦ ἀγάπῃ, ἐν πάθει αὐτοῦ καὶ ἀναστάσει (Eph.20,1). Μάλιστα ἐὰν ὁ κύριός μοι ἀποκαλύψῃ ὅτι οἱ κατ' ἄνδρα κοινῇ πάντες ἐν χάριτι ἐξ ὀνόματος συνέρχεσθε ἐν μιᾷ πίστει καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβὶδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ, εἰς τὸ ὑπακούειν ὑμᾶς τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ἀπερισπάστῳ διανοίᾳ, ἕνα ἄρτον κλώντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός (Eph.20,2)<sup>1</sup>.

*Eph.20* faßt *Ignatius* summarisch die Themen der vorangegangenen Kapitel zusammen und beschließt seine Darlegungen mit der (indirekten) Aufforderung an die Gemeinde, in der eucharistischen Gemeinschaft vollzählig zusammenzukommen, um in dem *einen* Glauben (ἐν μιᾷ πίστει) das *eine* Brot zu brechen (ἕνα ἄρτον κλώντες), das als Arznei der Unsterblichkeit (φάρμακον ἀθανασίας) und Gegengift gegen den Tod (ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν) das Leben in Jesus Christus vermittelt<sup>2</sup>.

#### *Weshalb erwähnt Ignatius abschließend die Eucharistiefeier?*

Liest man die Stelle im Rückblick auf den Beginn des antihäretischen Abschnittes *Eph.16*, dann wird deutlich, daß hier der Zusammenhalt der Gemeinde nochmals eingefordert wird, weil die Einheit im Glauben eben durch die »Häuserverderber« bedroht ist. *Ignatius* kehrt damit nach seinem theologischen Exkurs über die Ökonomie Gottes (vgl. *Eph.18,2*

---

<sup>1</sup> Vgl. die Übersetzung im 1.Kapitel.

<sup>2</sup> Vgl. dazu WEHR, Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium (Münster 1987); MUNIER, Où en est la question d'Ignace d'Antioche 447-448, und den Kommentar zur Stelle von SCHOEDEL, Briefe 174-176.

und 20,1 das programmatische Stichwort *οικονομία*) Eph.20,2 wieder zum konkreten Bild der Hausgemeinschaft zurück. Die Aufforderung, geschlossen zur Eucharistiefeyer zu erscheinen, erinnert an *Smyrn.7,1*, wo *Ignatius* die Eucharistie als Streitpunkt zwischen den Häretikern und den großkirchlichen Gemeindemitgliedern von *Smyrna* erwähnt<sup>3</sup>. Auch die beschwörende Ermahnung *Philad.4*, »nur eine Eucharistie zu gebrauchen« muß in diesem Zusammenhang erwähnt werden, da auch hier eine Auseinandersetzung mit Schismatikern vorliegt, die das wahre Leiden Christi bzw. die wahre Fleischwerdung des Erlösers bestritten haben, wie *Philad.3,3-4,1* klar zeigt. Dies dürfte insgesamt so zu interpretieren sein, daß die von *Ignatius* bekämpften Irrlehrer (a) die Eucharistiefeyer der großkirchlichen Gemeinde aufgrund christologischer Differenzen boykottiert (vgl. *Smyrn.7,1*) und (b) eine eigene Eucharistiefeyer veranstaltet haben. Denn weshalb sollte *Ignatius* sonst die Notwendigkeit einer Eucharistie (vgl. Eph.20,2; *Philad.4*) so energisch betont und nur jene Eucharistie für legitim erklärt haben, die vom Bischof oder dessen Bevollmächtigten zelebriert wird (vgl. *Smyrn.8,1*)?

Berücksichtigt man weiterhin, daß *Ignatius* seinen antihäretischen Abschnitt Eph.16-20 sakramentologisch strukturiert hat, d.h. seine Ausführungen über die Salbung, die Taufe und schließlich auch die Eucharistie als strukturierende Elemente in die polemische Darlegung integriert hat, dann liegt der Verdacht nahe, daß eben gerade diese »Sakramente« auch von den Gegnern gefeiert wurden.

Bedauerlicherweise gibt es m.W. keine Monographie über die »Sakramente« und »Rituale« der *Valentinianer*, und es kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit auch nicht die Aufgabe des Verfassers sein, dieses anspruchsvolle Thema zu entfalten, jedoch erscheint es evident, daß die engsten religionsgeschichtlichen Parallelen zu Eph.16-20 auf *valentinianische* Lehrtraditionen zurückgehen, deren äußerliches Erkennungsmerkmal die Feier bestimmter »Sakramente« gewesen ist<sup>4</sup>. Jeden-

<sup>3</sup> Vgl. *Smyrn.7,1*: Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν. Οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ συζητοῦντες ἀποθνῆσκουσιν. Συνέφερον δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν; vgl. auch *Smyrn.8,1*: Μηδεὶς χωρὶς ἐπισκόπου τι πρᾶσσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Ἐκεῖνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἣ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὐσα ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψη.

<sup>4</sup> Zu dieser Gruppe von *Valentinianern*, die »Sakramente« gefeiert haben, zählen m.E.: *Markus* bzw. die *Markosiern* (vgl. *Iren., Adv.haer.1,13,1-7*) und einzelne nicht exakt zu identifizierende *valentinianische* Lehrer und Gruppierungen, deren

falls verdanken wir den *Johannesakten*<sup>5</sup> und dem *Referat* des Irenäus über *Markus*<sup>6</sup> die einzigen Darstellungen *valentinianischer* Eucharistiefeiern, sowie den *Excerpta ex Theodoto* die Erwähnung der drei von *Ignatius* genannten »Sakramente«<sup>7</sup>. Eine detaillierte Untersuchung dieser Zusammenhänge müßte allerdings alle einschlägigen *ignatianischen* Texte zur Taufe und vor allem zur Eucharistie berücksichtigen und die Sakramentologie der *Valentinianer* darstellen. Dies kann hier aber nicht geleistet werden.

Es genügt allerdings auch festzuhalten, daß die *antivalentinianische* Polemik im *Sternhymnus*, kombiniert mit der *sakramentologischen* Strukturierung des Kontextes *Eph. 16-20*, insgesamt eine sinnvolle, anti-häretisch konzipierte Einheit ergibt, die einen homogenen religionsgeschichtlichen Hintergrund aufweist.

---

Lehrtraditionen in folgenden Quellen zu finden sind: *Iren.*, *Adv.haer.1,21*; *Clem.Alex.*, *Exc. ex Theod.67-85*; *Act.Ioh.94-102.109*; *EvPhil (NHC II,3)*; *Valentinianische Abhandlung (NHC XI,2 [40,1-44,37])*. Zu den *Exc. ex Theod.67-85* vgl. SAGNARD, Clément d'Alexandrie (SC 23) 229-239. Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Kapitel *Act.Ioh.94-102* und *109* vgl. JUNOD/ KÄSTLI, *Acta Iohannis (CChr.SA 2)* 589-632. JUNOD/ KÄSTLI sehen interessanterweise zwischen dem Tanzhymnus *Act.Ioh.94-96* und den von *Iren.*, *Adv.haer.1,21* geschilderten, verschiedenartigsten ἀπολυτρώσεις eine Verbindung, wodurch in diesem Punkt ihre Zuordnung der *Act.Ioh.94-102.109* zur anatolischen Schule des *Valentinianismus* bestätigt erscheint (*Acta Iohannis [CChr.SA 2]* 624-627.631). Über den *valentinianischen* Charakter des *Philippusevangeliums* dürfte inzwischen kein Zweifel mehr bestehen; vgl. dazu zuletzt die Einleitung von SCHENKE, *Das Philippus-Evangelium (TU 143)* 1-12, vor allem die Seiten 8-9. Zu den Fragmenten zur Taufe und zur Eucharistie in der *Valentinianischen Abhandlung NHC XI,2* vgl. den Kommentar von MENARD, *L'Exposé Valentinien (BCNH.T 14)* 84-90. Zum Thema vgl. auch KRAFT, *Gnostisches Gemeinschaftsleben* 117-123, der die *valentinianischen* Sakramente unter der Überschrift »Valentinianereleusinien« behandelt hat; SEVRIN, *Les rites et la gnose, d'après quelques textes gnostiques coptes*, in: RIES (Hg.), *Gnosticisme et Monde Hellénistique (Leuven 1982)* 440-450; GREEN, *Ritual in Valentinian Gnosticism: a sociological Interpretation*, in: *JRH 12 (1982)* 109-124, und die für das Verständnis valentinianischer *Sakramente* wichtige Studie von DESJARDINS, *Sin in Valentinianism = SBL.DS 108 (Atlanta 1990)*.

<sup>5</sup> *Act.Ioh.109 (I,339,1-20 JUNOD/ KÄSTLI)*.

<sup>6</sup> *Iren.*, *Adv.haer.1,13,2*. Vgl. dazu HOFFMANN, *The Eucharist of Marcus Magus: A Test-Case in Gnostic Social Theory*, in: *Patristic and Byzantine Review 3 (1984)* 82-88 und JONCAS, *Eucharist among the Marcosians: A Study of Irenaeus' Adversus Haereses I,13:2*, in: *Questions Liturgiques 71 (1990)* 99-111.

<sup>7</sup> Vgl. *Exc. ex Theod.82*: Καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἐλαιον ἀγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος Θεοῦ, τὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον οἷα ἐλήφθη· ἀλλὰ δυνάμει εἰς δυνάμιν πνευματικὴν μεταβέβηται. Οὕτως καὶ τὸ ὕδωρ, καὶ τὸ ἐξορκιζόμενον καὶ τὸ βάπτισμα γινόμενον, οὐ μόνον χωρίζει τὸ χεῖρον, ἀλλὰ καὶ ἀγίασμόν προσλαμβάνει (206 SAGNARD).

### *Abschließende Beurteilung der Texteinheit Eph.20*

Abgesehen von der Erwähnung der Eucharistie *Eph.20,2* bietet *Eph.20* eigentlich keine neuen Inhalte. Mit dem Stichwort *οικονομία* betitelt *Ignatius* nochmals das Thema der vorangegangenen Abschnitte, wie er auch mit der Formulierung *οικονομία εις τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν* den Inhalt des Sternhymnus formelhaft rekapituliert, wobei die Erwähnung des *neuen Menschen* selbstverständlich Assoziationen zum Leitmotiv des Sternhymnus, dem Begriff der *καινότης*, hervorruft. *Ignatius* nutzt schließlich nochmals die Gelegenheit, den *neuen Menschen Jesus Christus* zu definieren<sup>8</sup>:

Μάλιστα ἐὰν ὁ κύριός μοι ἀποκαλύψῃ ὅτι ... συνέρχεσθε ἐν μιᾷ πίστει καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαυὶδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ, κτλ.

Hierbei erinnert die Bestimmung des neuen Menschen *κατὰ σάρκα* durch die Formulierung *ἐκ γένους Δαυὶδ* wiederum an *Eph.18,2* (*ἐκ σπέρματος μὲν Δαυὶδ*), wobei die Bestimmung *κατὰ πνεῦμα* fehlt. Die Erwähnung des Gottessohn-Titels in der christologischen Antithese »Menschensohn - Gottessohn« ersetzt aber auch unmittelbar die fehlende Bestimmung *κατὰ πνεῦμα*.

Interessanter als der Gottessohn-Titel ist an dieser Stelle der christologische Titel »Menschensohn«, der bei *Ignatius* keine apokalyptische Färbung aufweist und deshalb auch vom *ntl.* Sprachgebrauch deutlich abweicht<sup>9</sup>. Jesus Christus wird von *Ignatius* als »Menschensohn« bezeichnet, weil er von *Maria* als Leibesfrucht getragen wurde, also tatsächlich ein menschliches Wesen war<sup>10</sup>. Es ist das *θεοῦ ἀνθρώπινως φανερούμενου* aus *Eph.19,3*, das hier in der Gegenüberstellung von Gottessohn und Menschensohn nochmals anklingt. Mit dieser spezifischen Deutung des Menschensohn-Titels unterscheidet sich *Ignatius* aber auch von der Auffassung des Valentinianers *Markus*, der den Menschensohn-Titel auf den pneumatischen Christus bezogen hat, also den Erlöser aus dem Pleroma, dessen Geburt soeben durch *Ignatius* par-

<sup>8</sup> Vgl. dazu BERGAMELLI, Cristo »l'uomo nuovo« e »l'uomo perfetto« 103-112, und die Kommentare von SCHOEDEL und PAULSEN zur Stelle. LOOFS (Art.: Christologie, Kirchenlehre, in: RE IV [Leipzig 1889] 31) hat bemerkenswerterweise die *ignatianische* Konzeption vom *neuen Menschen* im Sinne der *irenäischen* Rekapitulationslehre aufgefaßt.

<sup>9</sup> Vgl. dazu LONA, Sprachgebrauch 384 mit Anm.5.

<sup>10</sup> Dem Menschensohn-Titel entspricht grundsätzlich auch die Formulierung *τέλειος ἄνθρωπος* *Smyrn.4,2*, die ebenfalls in einem Abschnitt begegnet, in dem *doketistische* Irrlehren bekämpft werden.



odiert wurde<sup>11</sup>. Weil die *ignatianische* Deutung des Menschensohn-Titels der *markosischen* Interpretation geradezu antithetisch entgegengesetzt ist, darf eine direkte Bezugnahme auf die Christologie des *Markus* durchaus vorausgesetzt werden, zumal *Ignatius* den Menschensohn-Titel nur an dieser Stelle verwendet hat, was wiederum dafür spricht, daß ihm der Begriff vorgegeben war. Mit dieser abschließenden Bemerkung kann die Untersuchung von *Eph.20* beendet werden, da *Eph.20* als Abschluß des *antihäretischen* Abschnitts *Eph.16-20*, wie schon erwähnt, einen vorwiegend rekapitulierenden Charakter trägt und die hierin genannten Themen bereits in der vorliegenden Untersuchung ausführlich besprochen worden sind.

---

<sup>11</sup> Vgl. *Iren.*, *Adv.haer.I,15,3*: »Von der Kraft, die herabstieg, sagt er (Markus/ TL) es sei Same des Vaters, der auch den Vater und den Sohn in sich enthält und die unnennbare Kraft der Sige, ..., und sämtliche Äonen. Und das ist das Pneuma, das durch den Mund Jesu gesprochen hat, sich als Menschensohn bekannte und den Vater offenbarte. Es ist auf Jesus herabgestiegen und hat sich mit ihm vereinigt«. Als geradezu einzigartige Parallele zu der Formulierung καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ Πνεῦμα τὸ λαλήσαν διὰ τοῦ στόματος τοῦ Ἰησοῦ, τὸ ὁμολογήσαν ἑαυτὸ Υἱὸν Ἀνθρώπου καὶ φανερώσαν τὸν Πατέρα, κατελθὸν μὲν εἰς τὸν Ἰησοῦν, ἐνωθὲν δ' αὐτῷ (244,428-431 R/D) muß in diesem Zusammenhang *Ign.*, *Rom.8,2* zitiert werden: Ἰησοῦς δὲ Χριστὸς ... τὸ ἀψευδὲς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς. Zur Stelle vgl. PAULSEN, Untersuchungen 117 mit Anm.37, der bereits auf die zahlreichen terminologischen Übereinstimmungen der Offenbarungsbegriffe bei *Ignatius* und den *Markosiern* hingewiesen hat. In der *italischen Schule* des *Valentinianismus* dürfte der Menschensohn-Titel in anderer Weise interpretiert worden sein, wie *Exc. ex Theod.61,4* zeigt: Καὶ ὅταν λέγῃ· Δεῖ τὸν Υἱὸν τοῦ Ἀνθρώπου ἀποδοκιμασθῆναι, ὑβρισθῆναι, σταυρωθῆναι, ὡς περὶ ἄλλου φαίνεται λέγων, δηλονότι τοῦ ἐμπαθοῦς (180 SAGNARD). Hier wird der Menschensohn mit dem psychischen und leidensfähigen Christus identifiziert (vgl. SAGNARD, Clément d'Alexandrie [SC 23] 181 Anm.3).

## 9. KAPITEL

### IGNATIUS ADVERSUS VALENTINIANOS? ZUSAMMENFASSUNG DER WICHTIGSTEN ERGEBNISSE

Im ersten Teil der Untersuchung wurde nachgewiesen, daß nahezu alle äußeren Zeugnisse über *Ignatius* bzw. die *Ignatianen* von historisch zweifelhaftem Wert sind. Das einzige Zeugnis, das eine zuverlässige chronologische Einordnung der *Ignatianen* ermöglichte, war das Zitat des *Irenäus* im *fünften Buch* von *Adversus haereses*. Als *terminus ante quem* ergab sich demnach die Abfassungszeit von *Adv. haer. V* um 180. Eine präzisere Datierung der *Ignatianen* war auf der Basis äußerer Zeugnisse nicht möglich gewesen.

Die *theologiegeschichtlichen* Studien des zweiten Teils haben gezeigt, daß die *Ignatianen* relativ exakt datiert werden können, wenn man von inneren Kriterien ausgeht. Berücksichtigt man die Ergebnisse der *traditionsgeschichtlichen* Studien (Kapitel 5), dann deutet alles darauf hin, daß der Verfasser der *Ignatianen* um 165-175 in *Kleinasien* gelebt und gearbeitet hat. Er kennt *kleinasiatishes* Formelgut und verwendet es in seinen individuell geprägten Glaubensformeln (vgl. die Analyse zu *Eph. 18,2*). Dieses Ergebnis korrespondiert mit der Untersuchung von Hübner, der nachgewiesen hatte, daß die *ignatianischen* Glaubensformeln, *Eph. 7,2* und *Pol. 3,2*, auf die *antivalentinianische* Glaubensformel des *Noët von Smyrna* zurückgehen<sup>1</sup>, also wiederum einen *kleinasiatischen Hintergrund* voraussetzen. Damit ist aber schon der zweite Anhaltspunkt für eine *chronologische* Bestimmung der *Ignatianen* genannt, nämlich der *religionsgeschichtliche* Aspekt. Als wichtigstes Ergebnis der *religionsgeschichtlichen* Analyse von *Eph. 16-20* läßt sich festhalten, daß *Ignatius* in diesen Kapiteln gegen *Valentinianer* argumentiert. Damit ergibt sich für die Beurteilung des *Epheserbriefes* insgesamt eine neue Perspektive, da die *Makrostruktur* des Briefes (vgl. das Kapitel 3) mit den beiden *antihäretischen* Abschnitten (*Eph. 6-9* und *Eph. 16-20*) durchwegs *antivalentinianisch* konzipiert ist. Als konkrete Gegner der *ephesinischen* Gemeinde konnten die *Markosier* bzw. *Markus* selbst be-

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu HÜBNER, Die Ignatianen und Noët von Smyrna (M).

nannt werden, weil zahlreiche *Zitate* aus dem Referat des *Irenäus* über den Valentinianer *Markus* und die *Markosier* die besten *religionsgeschichtlichen* Parallelen zum *ignatianischen* Text darstellten. Der in der *Einleitung* formulierten Forderung, chronologische, geographische und doxographische Eckdaten bei der Identifizierung der Gegner zu berücksichtigen, konnte damit voll entsprochen werden, zumal *Markus* tatsächlich in *Kleinasien* missionarisch tätig war. Insgesamt dürfte aber auch ohne diese konkreten Zuordnungen außer Frage stehen, daß der *Valentinianismus* als *religionsgeschichtlicher* Faktor hinter dem Werk des *Ignatius* steht. Die Auseinandersetzung mit den *Valentinianern* muß sich zudem in einer äußerst kritischen Phase befunden haben. Anders ist weder die enorme literarische Leistung des Verfassers, noch der scharfe Ton im Umgang mit den Häretikern und den Gemeinden zu erklären. Als Abfassungszeit der *Ignatianen* ist wiederum der Zeitraum zwischen 165 und 175 anzugeben. Damit dürfte *Ignatius* einer der ersten Theologen gewesen sein, der den Kampf gegen die *Valentinianer* aufgenommen hat, um die noch junge *katholische Kirche* (vgl. *Smyrn.* 8,2) vor der *gnostischen* Gefahr zu retten. Allerdings führte *Ignatius* die Diskussion mit den *Valentinianern* nicht immer auf so hohem theologischen und rhetorischen Niveau wie im *Epheserbrief*, da er wohl bald erkannt haben dürfte, daß die Gemeinden durch stabile Verfassungsstrukturen und eindeutige Regeln besser zu schützen waren als durch theologische Disputationen. Die Geschichte hat ihm Recht gegeben.



## LITERATURVERZEICHNIS



## LITERATURVERZEICHNIS

Das folgende Literaturverzeichnis enthält vier Verzeichnisse: (1.) Abkürzungen, (2.) Quellen (Texte und Übersetzungen), (3.) Hilfsmittel (3.1. Grammatiken, Wörterbücher, Lexika/ 3.2. Indices und Konkordanzen), (4.) Sekundärliteratur.

### 1. ABKÜRZUNGEN

Allgemein zugrundegelegt ist das von Schwertner zusammengestellte Abkürzungsverzeichnis »IATG<sup>2</sup>. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben (2., überarb. und erw. Aufl. Berlin-New York 1992)«.

Die klassischen griechischen und lateinischen Quellen werden nach den Abkürzungsverzeichnissen von G.H. Liddell/ R. Scott/ H.St. Jones, *A Greek-English Lexikon* (Oxford 1968) XVI-XLV, bzw. dem *Oxford Latin Dictionary* von P.G.W. Glare (Oxford 1982) IX-XX zitiert.

Die Abkürzungen für die frühchristlichen Quellen werden jeweils im Titel des Quellenverzeichnisses angegeben (z.B. unter *Clemens Alexandrinus*), da die verwendeten Abkürzungen nicht immer mit den einschlägigen Verzeichnissen von G.W. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon* (Oxford 1961) XI-XLV, bzw. A. Blaise/ H. Chirat, *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens* (Turnhout 1954) 9-31, übereinstimmen.

Die Abkürzungen für die NHC-Schriften finden sich bei Tröger, *Altes Testament - Frühjudentum - Gnosis* (Gütersloh 1980) 16-18.

Zusätzlich werden folgende Abkürzungen verwendet:

AF	The Apostolic Fathers (Edition von Lightfoot)
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
R/D	Rousseau/ Doutreleau (= SC 264/294/211)
TL	Anmerkung des Verfassers
ZAC	Zeitschrift für Antike und Christentum

Die *Ignatianen* werden wie folgt zitiert:

*Eph.* (Ignatius an die Epheser), *Magn.* (Ignatius an die Magnesier), *Trall.* (Ignatius an die Traller), *Rom.* (Ignatius an die Römer), *Philad.* (Ignatius an die Philadelphier), *Smyrn.* (Ignatius an die Smyrnäer), *Polyc.* (Ignatius an Polykarp). Für den Verfasser der *Ignatianen* wird die Abkürzung *Ign.* verwendet.

Die in der Arbeit verwendeten Kurztitel sind im Verzeichnis der Sekundärliteratur durch *Kursivstellung* kenntlich gemacht.

## 2. QUELLEN (TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN)

*Acta Iohannis (Act. Ioh.)*

Acta Iohannis, cura E. Junod et J.-D. Kaestli, Vol.1, Praefatio - Textus; Vol.2, Textus alii - Commentarius, Indices = CChr.SA 1.2 (Turnhout 1983).

*Acta Pauli/ (Act. Pl.)*

ΠΑΡΕΣΙΣ ΠΑΥΛΟΥ. Acta Pauli, nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek unter der Mitarbeit von W. Schubart, hg. von C. Schmidt (Glückstadt-Hamburg 1936).

*Ammonius Grammaticus*

Ammonii qui dicitur liber De adfinium vocabulorum differentia, edidit K. Nickau = BSGRT (Leipzig 1966).

*Apokrypher Briefwechsel zwischen den Korinthern und Paulus (3Kor.)*

Papyrus Bodmer X-XII. X: Correspondence apocryphe des Corinthiens et de l'apôtre Paul. XI: Onzième Ode de Salomon, XII: Fragment d'un Hymne liturgique. Manuscrit du III<sup>e</sup> siècle, publié par M. Testuz (Cologny-Genève 1959).

*Apokryphon des Johannes (NHC II,1; III,1; IV,1) und Codex Berolensis 8502*

Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, hg. v. M. Krause u. P. Labib = ADAI.K 1 (Wiesbaden 1962).

Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolensis 8502, hg., übers. und bearb. von W.C. Till = TU 60 (Berlin 1955).

Waldstein, M./ Wisse, F., The Apocryphon of John, Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1 and IV,1 with BG 8502,2 = NHMS 33 (Leiden 1995).

*Apollinaris von Hierapolis (Apoll.Hier., De pascha [frg.])*

Les fragments de Méliton et d'Apollinaire de Hiérapolis, in: Méliton de Sardes, Sur la Pâque et fragments, introduction, texte critique, traduction et notes par O. Perler = SC 123 (Paris 1966) 215-247.

*Apologeten, s.a. Athenagoras, Justin, Tatian*

Die ältesten Apologeten, Texte mit kurzen Einleitungen, hg. v. E.J. Goodspeed (Göttingen 1984 = Neudruck der 1.Aufl. von 1914).

*Apostolische Väter*

Polycarpi et Ignatii epistolae, una cum vetere vulgata interpretatione latina. Accessit et Ignatianarum epistolarum versi antiqua alia, ex duobus manuscriptis in Anglia repertis, nunc primum in lucem edita (...), J. Usserii dissertatio (Oxford 1644).

Epistulae genuinae S. Ignatii martyris, ed. I. Vossius (Amsterdam 1646).

Acta primorum martyrum sincera et selecta, ed. Th. Ruinart (Paris 1689).

Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta, recensuit et illustravit Th. Zahn = Patrum Apostolicorum Opera II (Leipzig 1876).

Opera Patrum Apostolicorum, edidit F.X. Funk. Vol.I. Epistulae Barnabae, Clementis Romani, Ignatii, Polycarpi, Anonymi Ad Diognetum; Ignatii et Polycarpi martyria; Pastor Hermiae (Tübingen 1881).

The Apostolic Fathers. Part II,1-3. S. Ignatius. S. Polycarp. A Revised Text with Introductions, Notes, Dissertations, and Translations by J.B. Lightfoot, 3 Bde. (Hildesheim-New York 1973 = Nachdruck der 2.Aufl. London 1889).



- Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria, edidit et adnotationibus instruxit A. Hilgenfeld (Berlin 1902).
- The Didache, the Epistle of Barnabas, the Epistles and the Martyrdom of St. Polycarp, the Fragments of Papias, the Epistle to Diognetus, newly translated and annotated by J.A. Kleist = ACW 6 (Westminster/Maryland 1948).
- Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe. Texte grec, introduction, traduction et notes de Th. Camelot, 3<sup>e</sup> édition revue et augmentée = SC 10 (Paris 1958).
- The Apostolic Fathers. A new Translation and Commentary, Vol.5. Polycarp, Martyrdom of Polycarp, Fragments of Papias by W.R. Schoedel = The Apostolic Fathers. A new Translation and Commentary, edited by R.M. Grant, Vol.5 (Camden/N.J. 1967).
- I Padri apostolici. Traduzione, introduzione e note a cura di A. Quacquarelli (Rom 1976).
- Die Apostolischen Väter, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von J.A. Fischer = Schriften des Urchristentums 1 (9., durchg. Aufl. München 1986).
- Ignacio de Antioquia, Cartas. Policarpo de Esmirna, Carta. Carta de la iglesia de Esmirna a la iglesia de Filomelio. Introduccion, traduccion y notas de J.J. Ayán Calvo = Fuentes Patristicas 1 (Madrid 1991).
- Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F.X. Funk/ K. Bihlmeyer und M. Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch, neu übers. und hg. von A. Lindemann und H. Paulsen (Tübingen 1992).
- Aristides Rhetor*
- Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia, ed. B. Keil, Vol. II Orationes XVII-LIII continens (Berlin 1898).
- Ascensio Isaiae (Asc. Is.)*
- Ascensio Isaiae, Vol. 1, Textus, cura P. Bettolo, A. Giambelluca Kossova, C. Leonardi, E. Norelli, C. Perrone = CChr. SA 7 (Turnhout 1995); Vol. 2, Commentarius, cura E. Norelli = CChr. SA 8 (Turnhout 1995).
- Athenagoras (Athen., Leg.), s.a. Apologeten*
- Athenagoras Legatio pro Christianis, edited by M. Marcovich = PTS 31 (Berlin-New York 1990).
- Clemens Alexandrinus (Clem. Alex., Paed./ Strom./ Exc. ex Theod./ Ecl. proph.)*
- Clemens Alexandrinus, Protrepticus und Paedagogus, hg. v. O. Stählin, 3., durchg. Aufl. von U. Treu = GCS Clemens Alexandrinus I (Berlin 1972).
- Clemens Alexandrinus, Stromata Buch I-VI, hg. v. O. Stählin, neu hg. v. L. Früchtel, 4. Aufl. mit Nachträgen von U. Treu = GCS Clemens Alexandrinus II (Berlin 1985).
- Clemens Alexandrinus, Stromata Buch VII und VIII, Excerpta ex Theodoto, Eclogae Propheticae, Quis Dives Salvetur, Fragmente, hg. v. O. Stählin, in 2. Aufl. neu hg. v. L. Früchtel, zum Druck besorgt v. U. Treu = GCS Clemens Alexandrinus III (Berlin 1970).
- Clemens Alexandrinus, Register 1. Tl., Zitate-Register, Testimonienregister, Initienregister für die Fragmente, Eigennamenregister, hg. v. O. Stählin, 2., bearb. Aufl. hg. v. U. Treu = GCS Clemens Alexandrinus IV/1 (Berlin 1980).
- Clemens Alexandrinus, Register 2. Tl., Wort- und Sachregister, hg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Preuß. Akademie der Wissenschaften v. O. Stählin = GCS IV/2 (Leipzig 1936).

Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote, texte grec, introduction, traduction et notes de F. Sagnard, nouveau tirage = SC 23 (Paris 1970).

The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria ed. with Translation, Introduction and Notes by R.P. Casey = StD 1 (London 1934).

*Clemens Romanus (1 Clem.), s. Apostolische Väter*

*Corpus Hermeticum*

Corpus Hermeticum, Tome II, Traités XIII-XVIII, texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière = CUFr (3. Aufl. Paris 1973).

Das Corpus Hermeticum Deutsch. Übersetzung, Darstellung und Kommentierung in drei Teilen. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften bearb. und hg. von C. Colpe und J. Holzhausen, Teil 1, Die griechischen Traktate und der lateinische »Asklepius«, übers. und eingel. von J. Holzhausen (Stuttgart-Bad Cannstatt 1997).

*Ps.-Cyprian (Ps.-Cyprian, Adv. Iud.)*

Pseudo-Cyprian, Adversus Iudaeos. Gegen die Judenchristen. Die älteste lateinische Predigt, hg. von D. van Damme = Paradosis XXII (Fribourg 1969).

*Epistula Apostolorum (Ep. Apost.)*

Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts (...) hg., übers. und untersucht nebst drei Exkursen von C. Schmidt, (...) Übersetzung des äthiopischen Textes von I. Wajenberg = TU 43 (Hildesheim 1967 = Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1919).

Le testament en Galilée de Notre Seigneur Jésus Christ, texte éthiopien édité et traduit en français par L. Guerrier = PO IX,3 (Turnhout 1971 = Nachdruck der Ausgabe von 1912).

*Eusebius (Euseb., H.E./ Euseb. [Hieron.], Chron.)*

Eusebius Werke, Die Kirchengeschichte, hg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften von E. Schwartz, die lateinische Übersetzung des Rufinus bearbeitet im gleichen Auftrage von Th. Mommsen = GCS Eusebius II/1-3 (Leipzig 1903-1909).

Eusebius Werke, Die Chronik des Eusebius, aus dem Armenischen übersetzt mit textkritischem Commentar, hg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften von J. Karst = GCS Eusebius V (Leipzig 1911).

Eusebius Werke, Die Chronik des Hieronymus, Hieronymi Chronicon, hg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Preussischen Akademie der Wissenschaften von R. Helm = GCS Eusebius VII/1-2 (Leipzig 1913 und 1926).

Eusebius Werke, Die Chronik des Hieronymus, Hieronymi Chronicon, hg. und in zweiter Aufl. bearb. von R. Helm = GCS Eusebius VII (2. Aufl. Berlin 1956).

Eusebius Werke, Die Chronik des Hieronymus, Hieronymi Chronicon, hg. und in zweiter Aufl. bearb. von R. Helm, 3. unveränderte Aufl. mit einer Vorbemerkung von U. Treu = GCS Eusebius VII (Berlin 1984).

Eusebii Pamphili Chronici Canones latine vertit adauxit, ad sua tempora produxit S. Eusebius Hieronymus, edidit I.K. Fotheringham (London 1923).

Eusebi Chroniconum libri duo, Vol.I, Eusebi Chroniconum liber prior, edidit A. Schoene. Armeniam versionem latine ad libros manuscriptos recensuit H. Petermann. Graeca fragmenta collegit et recognovit, appendices chronographias sex adiecit A. Schoene (Berlin 1875). Vol.II, Eusebi Chroniconum Canonum quae supersunt, edidit A. Schoene. Armeniam versionem latine factam e libris manuscriptis recensuit H. Petermann.

Hieronymi versionem e libris manuscriptis recensuit A. Schoene. Syriam epitomen latine factam e libro Londinensi E. Roediger (Berlin 1866).

Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique, livres I-IV, texte grec, traduction et annotation par G. Bardy = SC 31 (Paris 1952).

Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte, hg. und eingeleitet von H. Kraft, die Übers. von Ph. Haeuser (Kempten 1932) wurde neu durchges. von H.A. Gärtner (3.Aufl. München 1989).

### *Äthiopisches Henochbuch*

S. Uhlig, Das Äthiopische Henochbuch = JSRZ V/6 (Gütersloh 1984).

### *Hieronymus (Hieron., Vir.ill.), s.a. Eusebius*

Hieronymus, Liber de viris illustribus. Gennadius, Liber de viris illustribus, hg. von E. Cushing Richardson = TU 14,1 (Leipzig 1896).

### *Hippolyt (Hippol., Ref.)*

Hippolytus Werke, Refutatio omnium haeresium, hg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften v. P. Wendland = GCS Hippolytus III (Hildesheim-New York 1977 = Nachdruck der Ausg. Leipzig 1916).

Hippolytus, Refutatio omnium haeresium, ed. by M. Marcovich = PTS 25 (Berlin-New York 1986).

### *Ps.-Hippolyt (Ps.-Hippol., In s. pascha)*

Ps.-Hippolyt, In sanctum Pascha = Homélies pascales, Vol.1. Une homélie inspirée du traité sur la paque d'Hippolyte. Étude, édition et traduction par P. Nautin = SC 27 (Paris 1950).

G. Visonà, Pseudo Ippolito, In sanctum Pascha. Studio, edizione, commento = SPMed 15 (Mailand 1988).

### *Hymni Homerici*

The Homeric Hymns, ed. by T.W. Allen, W.R. Halliday and E.E. Sikes (2.Aufl. Oxford 1936).

Homerische Hymnen. Griechisch und deutsch hg. von A. Weiher (3.Aufl. München 1970).

### *Ignatius, s. Apostolische Väter*

### *Irenäus (Iren., Adv.haer./ Dem./ Frg.)*

Irénée de Lyon, Contre les Hérésie, Livre I, Édition critique par A. Rousseau et L. Doutreleau, 2 Bde. = SC 263/264 (Paris 1979); Livre II, Édition critique par A. Rousseau et L. Doutreleau, 2 Bde. = SC 293/294 (Paris 1982); Livre III, Édition critique par A. Rousseau et L. Doutreleau, 2 Bde. = SC 210/211 (Paris 1974); Livre IV, Édition critique d'après les versions Arménienne et Latine sous la direction de A. Rousseau avec la collaboration de B. Hermerdinger, L. Doutreleau, Ch. Mercier, 2 Bde. = SC 100 (Paris 1965); Livre V, Édition critique d'après les versions Arménienne et Latine par A. Rousseau, L. Doutreleau et Ch. Mercier, 2 Bde. = SC 152/153 (Paris 1969).

Irénée de Lyon, Démonstration de la prédication apostolique. Introduction, traduction et notes par A. Rousseau = SC 406 (Paris 1995).

Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis Libros quinque Adversus Haereses textu Graeco in locis nonnullis locupletato, versione latina (...) denuo collata, praemissa de placitis Gnosticorum prolusione, fragmenta necnon Graece, Syriace, Armeniaca, commentatione perpetua et indicibus variis ed. W.W. Harvey, 2 Bde. (Ridgewood/New Jersey 1965 = Nachdruck der Ausgabe Cambridge 1857).

Irenäus von Lyon, Darlegung der apostolischen Verkündigung, Gegen die Häresien I, übersetzt und eingeleitet von N. Brox = FC 8/1 (Freiburg-Basel-Wien 1993); Gegen die Häresien II, übers. und eingel. von N. Brox = FC 8/2 (Freiburg-Basel-Wien 1993); Gegen die Häresien III, übers. und eingel. von N. Brox = FC 8/3 (Freiburg-Basel-Wien 1995).

*Josef und Aseneth (JosAs.)*

Joseph et Aseneth, texte critique, traduction et notes par M. Philonenko = SPB 134 (Leiden 1968).

Chr. Burchard, Joseph und Aseneth = JSHRZ II/4 (Gütersloh 1983).

*Justin (Just., 1Apol./ 2Apol./ Dial.), s.a. Apologeten*

Iustini Martyris Apologiae pro Christianis, ed. by M. Marcovich = PTS 38 (Berlin-New York 1994).

Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone, ed. by M. Marcovich = PTS 47 (Berlin-New York 1997).

*Ps.-Justin (Ps.-Just., De res. [frg.1/2])*

J.C.Th. v. Otto, Iustini Philosophi et Martyris Opera (...), Vol.III/ Tom.II. Opera Iustini adubiatata. Fragmenta Operum Iustini deperditorum. Acta Martyrii Iustini et Sociorum = CorpAp III (Wiesbaden 1971 = unveränderter Nachdruck der 3.Aufl. Jena 1879).

*Lukian*

Luciani opera recognovit, brevisque adnotatione critica instruxit M.D. Macleod, Tom. I-IV (Oxford 1972-1987).

*Malalas*

Ioannis Malalae Chronographia, hg. v. L. Dindorf (Bonn 1831 = PG 97).

*Melito (Melito, De pascha)*

Méliton de Sardes, Sur la Pâque et fragments. Introduction, texte critique, traduction et notes par O. Perler = SC 123 (Paris 1966).

Melito of Sardis, On Pascha and Fragments, Texts and Translations by St.G. Hall = OECT (Oxford 1979).

I. Rucker, Florilegium Edessenum anonymum = SBAW.PH 1933/ Heft 5 (München 1933).

J.C.Th. v. Otto, Hermiae Philosophi Irrisio Gentilium Philosophorum. Apologetarum Quadrati, Aristides, Aristonis, Miltiadis, Melitonis, Appolinaris Reliquiae = CorpAp IX (Wiesbaden 1969 = unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1872) 374-478.

*Menander Rhetoricus*

Menander Rhetor, edited with Translation and Commentary by D.A. Russell and N.G. Wilson (Oxford 1981).

*Mesomedes Lyricus*

Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit, Bd.I, gesammelt und hg. von E. Heitsch = AAWG.PH 49 (2. veränderte Aufl. Göttingen 1963) 24-32.

*Nag Hammadi (Textsammlungen)*

The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices, published under the auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation, 12 Bde. (Leiden 1972-1979).

The Nag Hammadi Library in English, translated and introduced by Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity, Clare-

mont/California, J.M. Robinson, General Editor (3. vollständig überarb. Aufl. Leiden-New York-Kopenhagen-Köln 1988).

*Neutestamentliche Apokryphen (Textsammlungen)*

Acta Apostolorum Apocrypha, post C. Tischendorf denuo ed. R.A. Lipsius et M. Bonnet, 3 Bde. (Darmstadt 1959 = Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1891-1903).

Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, hg. von W. Schneemelcher, I.Bd. Evangelien (3. völlig neubearb. Aufl. Tübingen 1959).

Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, hg. von W. Schneemelcher, I.Bd. Evangelien (6. Aufl. Tübingen 1990); II.Bd. Apostolisches, Apokalyptisches und Verwandtes (5. Aufl. Tübingen 1989).

*Novum Testamentum Graece*

The Greek New Testament, ed. by K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B.M. Metzger and A. Wikgren in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia under the direction of K. Aland and B. Aland (3. korrigierte Auflage Stuttgart 1983).

*Oden Salomos (Od.Sal.)*

M. Lattke, Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis, 3 Bde. in 4 Teilen = OBO 25/1-3 (Freiburg/Schweiz-Göttingen 1979-1986).

Oden Salomos, übers. und eingel. von M. Lattke = FC 19 (Freiburg 1995).

*Oracula Sibyllina (Orac.Sib.)*

Die Oracula Sibyllina, bearbeitet im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von J. Geffcken = GCS (Leipzig 1902).

*Origenes (Orig., In Lc.Hom./ Prolog.Cant.)*

Origenes Werke, Homilien zu Samuel I, zum Hohelied und zu den Propheten, Kommentar zum Hohelied, hg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften v. W.A. Baehrens = GCS Origenes VIII (Leipzig 1925).

Origenes Werke, Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars, hg. und in zweiter Aufl. neu bearb. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften von M. Rauer = GCS Origenes IX (Berlin 1959).

Origène, Homélie sur S. Luc. Texte latin et fragments grecs, introduction et notes par H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon = SC 87 (Paris 1962).

Origenes. In Lucam Homiliae. Homilien zum Lukasevangelium, übers. und eingel. von H.-J. Sieben, 2 Teilbände = FC 4/1-2 (Freiburg-Basel-Wien 1991-1992).

A. Thenn, Locus Lucaneus I,22-33 ab Origene graece explanatus. E codice graeco Monacensi 208<sup>vo</sup> nunc primum edidit, in: ZWTh 36 (1893) 274-280.

Origenis opera omnia quae graece vel latine tantum exstant et eius nomine circumferuntur opera et studio Domni Caroli Delarue. Tom.III (Paris 1740 = PG 13).

Origenes, Opera omnia V, ed. C.H.E. Lommatzsch (Berlin 1835).

R.P. Lawson, Origen. The Song of Songs. Commentary and Homilies = ACW XXVI (London 1957).

*Orphica*

Orphei Hymni, literatis curis ed. W. Quandt (Dublin-Zürich 1973 = Nachdruck der Ausgabe Berlin 1941).

The Orphic Hymns, Text, Translation and Notes by A.N. Athanassakis = SBL.TT 12, Graeco-Roman Religion Series 4 (Missoula 1977).

*Philippus-Evangelium (NHC II,3)*

Das Evangelium nach Philippos, hg. und übers. von W.C. Till = PTS 2 (Berlin 1963).

J.É. Ménard, L'Évangile selon Philippe. Introduction, texte, traduction, commentaire (Paris 1967).

Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II,3), neu hg., übers. und erklärt von H.-M. Schenke = TU 143 (Berlin 1997).

*Philo Alexandrinus*

Opera quae supersunt, ed. L. Cohn et P. Wendland, 6 Bde. (Berlin 1962 = Nachdruck der Ausgabe Berlin 1896-1915).

Philo von Alexandrien, Die Werke in deutscher Übersetzung, hg. von L. Cohn, I. Heine-mann, M. Adler und W. Theiler, 7 Bde. (2.Aufl. Berlin 1962-1964).

Index Philoneus von G. Mayer (Berlin-New York 1974).

*Photius Lexicographus*

Photius, Bibliothèque, Tome V (\*Codices\* 230-241), texte établi et traduit R. Henry (Paris 1967).

*Platon*

Platon, Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch, hg. von G. Eigler (Darmstadt 1990 = 2. unveränd. Aufl. Darmstadt 1977).

*Plinius d.J.*

Gaius Plinius Caecilius Secundus, Epistularum Libri Decem, ed. H. Kasten (6.Aufl. München-Zürich 1990).

*Polykarp (Polyc., Phil.), s. Apostolische Väter*

*Die dreigestaltige Protennoia (NHC XIII,1)*

Die dreigestaltige Protennoia (Nag-Hammadi-Codex XIII), hg., übers. und kommentiert von G. Schenke = TU 132 (Berlin 1984).

J.D. Turner, Trimorphic Protennoia, in: Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII = NHS 28 (Leiden 1990) 371-454.

*Protevangeliu[m] des Jakobus (Protev.)*

La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Recherches sur le papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée par É. de Strycker = Subsidia hagiographica 33 (Bruxelles 1961).

*Ptolemäus (Ptol., Ep. ad Flor.)*

Ptolémée, Lettre à Flora. Analyse, texte critique, traduction, commentaire et index grec de G. Quispel = SC 24 bis (2.Aufl. Paris 1966).

*Septuaginta*

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes ed. A. Rahlfs, 2 Bde. (8.Aufl. Stuttgart 1965).

*Socrates Scholasticus (Socr., H.E.)*

Sokrates Kirchengeschichte, hg. von G.C. Hansen = GCS N.F.Bd.1 (Berlin 1995).

*Soranus Medicus*

Sorani Gynaeciorum libri IV, de signis fracturarum, de fasciis, vita Hippocratis secundum Soranum, ed. I. Ilberg = Corpus Medicorum Graecorum IV (Leipzig 1927).

Soranos d'Éphèse, Maladies des femmes, livre I-III, texte établi, traduit et commenté par P. Burgnière, D. Gonrevitch, Y. Malinas, 3 Bde. (Paris 1988-1994).

*Tatian (Tat., Orat.), s.a. Apologeten*

Tatiani Oratio ad Graecos. Theophili Antiocheni Ad Autolyicum, ed. by M. Marcovich = PTS 43 (Berlin-New York 1995).

*Tertullian (Tert., Adv. Val./ Adv. Marc./ De carne/ De anima/ De baptismo)*

Tertullien, Contre les Valentiniens. Tome I. Introduction, texte critique, traduction par J.-C. Fredouille = SC 280 (Paris 1980).

Tertullien, La Chair du Christ, Tome I. Introduction, texte critique, traduction et commentaire de J.-P. Mahé; Tome II. Commentaire et index de J.-P. Mahé = SC 216/217 (Paris 1975).

Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Anima, ed. with Introduction and Commentary by J.H. Waszink (Amsterdam 1947).

Quinti Septimi Florentis Tertulliani Adversus Valentinos, cura et studio Aem. Kroymann, in: Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, Pars II. Opera Montanistica = CChr.SL 2 (Turnhout 1954).

Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, Pars I. Opera Catholica, Adv. Marcionem; Pars II. Opera Montanistica = CChr.SL 1.2 (Turnhout 1954).

*Testamente der Zwölf Patriarchen (Test. Lev./ Test. Jud.)*

R.H. Charles, The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs, ed. from nine MSS together with variants of the Armenian and Slavonic versions and some Hebrew Fragments (Darmstadt 1960 = Nachdruck der Ausgabe Oxford 1908).

Testamenta XII Patriarchum ed. according to Cambridge University Library MS Ff 1.24 fol. 203a-262b with short notes by M. de Jonge = PVTG 1 (Leiden 1964).

J. Becker, Die Testamente der zwölf Patriarchen = JSRZ III/1 (Gütersloh 1980).

*Valentinianische Abhandlung (NHC XI,2)*

L' Exposé Valentinien, Les fragments sur le baptême et sur l'eucharistie (NHC XI,2), texte établi et présenté par J.É. Ménard = BCNH.T 14 (Québec 1985).

## 3. HILFSMITTEL

3.1. *Grammatiken, Wörterbücher, Lexika*

Bauer/ Aland, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur von W. Bauer, 6., völlig neu bearb. Aufl. im Institut für neutestamentliche Textforschung/Münster unter bes. Mitwirkung von V. Reichmann hg. von K. Aland und B. Aland (Berlin-New York 1988).

Blaise, A., Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens, revu spécialement pour le vocabulaire théologique par H. Chirat (Turnhout 1954).

Blass, F./ Debrunner A., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearb. v. F. Rehkopf (17. Aufl. Göttingen 1990).

Crum, W.E., A Coptic Dictionary, compiled with the Help of many Scholars by W.E. Crum (Oxford 1979 = Nachdruck der Ausgabe Oxford 1939).

- Dillmann, Chr. Fr. A.*, *Lexicon Linguae Aethiopicae cum indice Latino, adiectum est vocabularium Tigre dialecti septentrionalis compilatum a W. Munzinger* (New York 1955 = Nachdruck der Ausgabe 1864).
- Glare, P. G. W.*, *Oxford Latin Dictionary* (Oxford 1982).
- Kühner, R./ Gerth, B.*, *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache, 2. Tl. Satzlehre, (...) in neuer Bearb. besorgt von B. Gerth, 2 Bde. (3. Aufl. Hannover-Leipzig 1904).*
- Lampe, G. W. H.*, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961).
- Liddell, H. G./ Scott, R./ Jones, H. St.*, *A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddell and R. Scott, revised and augmented throughout by H. St. Jones with the Assistance of R. McKenzie and with the Co-operation of many Scholars, with a Supplement 1968 (Oxford 1992 = Oxford 1968).
- Till, W. C.*, *Koptische Dialektgrammatik mit Lesestücken und Wörterbuch* (2. Aufl. München 1961).
- , *Koptische Grammatik (Säidischer Dialekt), mit Bibliographie, Lesestücken und Wörterverzeichnissen* (Leipzig 1955).
- Westendorf, W.*, *Koptisches Handwörterbuch, bearb. auf Grund des Koptischen Handwörterbuchs von W. Spiegelberg* (Heidelberg 1965-1977).

### 3.2. Indices und Konkordanzen

- Biblia Patristica*. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, Vol. 1. Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien (Paris 1975).
- Clavis Patrum Apostolicorum*, catalogum vocum in libris patrum qui dicuntur apostolici non raro occurrentium adiuvante U. Früchtel conguessit, contulit, conscripsit H. Kraft (Darmstadt 1964).
- Concordance Grecque des Pseudépigraphes d'Ancien Testament*. Concordance, corpus des textes, indices par A.-M. Denis (Louvain 1987).
- Index Apologeticus*, sive clavis Iustini Martyris operum aliorumque Apologetarum pristinorum, composuit E. J. Goodspeed (Leipzig 1969 = Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1912).
- Nag-Hammadi-Register*, Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag-Hammadi, mit einem deutschen Index, angefertigt von F. Siegert, Einführung v. A. Böhlig = WUNT 26 (Tübingen 1982).
- Reynders, B.*, *Lexique comparé du texte Grec et des versions Latine, Arménienne et Syriaque de l'«Adversus Haereses» de Saint Irénée*, Vol. 1. Introduction, index des mots Grecs, Arméniens et Syriaques; Vol. 2. Index des mots Latins = CSCO 141 Sub. 5/ 142 Sub. 6 (Louvain 1954).

## 4. SEKUNDÄRLITERATUR

- Abramowski, L.*, *Ein gnostischer Logos theologe*. Umfang und Redaktor des gnostischen Sonderguts in Hippolyts »Widerlegung aller Häresien«, in: dies., *Drei christologische Untersuchungen* = BZNW 45 (Berlin-New York 1981) 18-62.
- , *διαδοχή und ὁρθός λόγος bei Hegesipp*, in: ZKG 87 (1976) 321-327.
- Acerbi, A.*, *L'Ascensione di Isaia*. Cristologia e profetismo in Siria nei primi decenni del II secolo = SPMed 17 (2. Aufl. Mailand 1989).



- Adler, H.*, Eusebius' Chronicle and its Legacy, in: H.W. Attridge/ G. Hata (Hgg.), Eusebius, Christianity, and Judaism = StPB 42 (Leiden 1992) 467-491.
- Aland, B.*, Die Rezeption des neutestamentlichen Textes in den ersten Jahrhunderten, in: J.-M. Sevrin (Hg.), The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif = BETHL 86 (Leuven 1989) 1-38.
- , Art.: *Marcion* (ca. 85-160)/ Marcioniten, in: TRE 22 (Berlin-New York 1992) 89-101.
- , Die frühe Gnosis zwischen platonischem und christlichem Glauben. Kosmosfrömmigkeit versus Erlösungstheologie, in: D. Wyrwa (Hg.), Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche (FS U. Wickert) = BZNW 85 (Berlin-New York 1997) 1-24.
- Aland, K.*, *Supplementa* zu den Neutestamentlichen und den Kirchengeschichtlichen Entwürfen. Zum 75. Geburtstag hg. von B. Köster/ H.-U. Rosenbaum/ M. Welte (Berlin-New York 1990).
- , Methodische Bemerkungen zum Corpus Paulinum bei den Kirchenvätern des zweiten Jahrhunderts, in: K. Aland, *Supplementa* 97-116.
- , Noch einmal: Das Problem der Anonymität und Pseudonymität in der christlichen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte, in: K. Aland, *Supplementa* 158-176.
- Albertine, R.*, Selected Survey of the Theme »Spiritual Sacrifice« to Augustine, in: EL 104 (1990) 35-50.
- Ausfeld, C.*, De Graecorum precationibus questiones, in: JCPH.S 28 (1903) 525-537.
- Ayán Calvo, J.J.*, El tema del mal en el pensamiento de Ignacio de Antioquía: en torno al capítulo 19 de su carta a los Efesios, in: Revista Agustiniiana 27 Núm. 84 (1986) 607-622.
- Bagnani, G.*, Peregrinus Proteus and the Christians, in: Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte 4 (1955) 107-112.
- Baldwin, B.*, A bibliographical Survey. The Second Century from Secular Sources 1969-80, in: SecCen 1 (1981) 173-189.
- Bammel, C.P.H.*, *Ignatian Problems*, in: JThS 33 (1982) 62-97.
- Bardenhewer, O.*, Geschichte der altkirchlichen Literatur. Erster Band. Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts (1. Aufl. Freiburg 1902 und 2., umgearb. Aufl. Freiburg 1913).
- Bardsley, H.J.*, *The Testimony of Ignatius and Polycarp to the Writings of St. John*, in: JThS 14 (1913) 207-220.
- Barnard, L.W.*, *Studies in the Apostolic Fathers and their Background* (Oxford 1966).
- , The Background of St. Ignatius of Antioch, in: L.W. Barnard, *Studies* 19-30.
- , *The Problem of Saint Polycarp's Epistle to the Philippians*, in: L.W. Barnard, *Studies* 31-39.
- Barnes, T.D.*, *Constantine and Eusebius* (Cambridge/Mass. 1981).
- Bartelink, G.J.M.*, Lexicologisch-semantiche Studie over de Taal van de apostolische Vaders (Diss. Nijmegen 1952).
- Bartsch, H.W.*, *Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien* (Gütersloh 1940).
- Bauer, J.B.*, *Die Polykarpbriefe*, übersetzt und erklärt von J.B. Bauer = KAV 5 (Göttingen 1995).
- Bauer, W.*, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen (Tübingen 1909).

- , Die Apostolischen Väter. *Die Briefe des Ignatius von Antiochien und der Polykarpbrief* = HNT 18 (Tübingen 1920).
- , Rechtgläubigkeit und Ketzerei im Ältesten Christentum. Zweite, durchges. Aufl. mit einem Nachtrag von Georg Strecker = BHTh 10 (Tübingen 1964).
- Baumeister, Th., Die Anfänge der Theologie des Martyriums = MBTh 49 (Münster 1980).
- , Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums = *Traditio Christiana* 8 (Bern-Berlin-Frankfurt 1991).
- Baur, F.Chr., Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Tübingen 1835).
- , Ueber den Ursprung des Episkopats in der christlichen Kirche. Prüfung der neuestens von Hrn. Dr. Rothe aufgestellten Ansicht (Tübingen 1838).
- , *Die Ignatianischen Briefe* und ihr neuester Kritiker. Eine Streitschrift gegen Herrn Bunsen (Tübingen 1848).
- Bellinzoni, A.J., *The Gospel of Matthew in the Second Century*, in: *SecCen* 9 (1992) 197-258.
- Benoît, A., *Le baptême chrétien au second siècle* = EHPhR 43 (Paris 1953).
- Benoît, A./Munier Ch. (Hgg.), *Die Taufe in der Alten Kirche* (1.-3. Jahrhundert), aus dem Französischen ins Deutsche übertragen von A. Spoerri = *Traditio Christiana* 9 (Bern-Berlin-Frankfurt 1994).
- Bergamelli, F., »Sinfonia« della chiesa nelle lettere di Ignazio di Antiochia, in: S. Felici (Hg.), *Ecclesiologia e catechesi patristica* = BSRel 46 (Rom 1981) 21-80.
- , Maria nelle lettere di Ignazio di Antiochia, in: F. Bergamelli/ M. Cimosà (Hgg.), *Virgo Fidelis. Miscellanea di studi mariani in onore di Don Domenico Bertetto*, S.D.B. (Rom 1988) 145-174.
- , *La verginità* di Maria nelle lettere di Ignazio di Antiochia, in: *Salesianum* 50 (1988) 307-320.
- , Caratteristiche e originalità della confessione di fede mariana di Ignazio di Antiochia, in: S. Felici (Hg.), *La mariologia della catechesi dei Padri (età prenicena)* = BSRel 88 (Rom 1989) 65-78.
- , Cristo »l'uomo nuovo« e »l'uomo perfetto« in Ignazio di Antiochia (Efesini 20,1; Smirnesi 4,20), in: *StPatr* XXVI (Leuven 1993) 103-112.
- Berger, K., *Formgeschichte des Neuen Testaments* (Heidelberg 1984).
- , *Hellenistische Gattungen* im Neuen Testament, in: ANRW II,25,2 (Berlin-New York 1984) 1031-1432.1831-1885 (Register).
- , Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments (Tübingen-Basel 1994).
- Bergh van Eysinga, G.A. van den, *La littérature chrétienne primitive* (Paris 1926).
- Bernays, J., Lucian und die Kyniker. Mit einer Übersetzung der Schrift Lucians »Über das Lebensende des Peregrinus« (Berlin 1879).
- Bertrand, D.A., *Le baptême de Jésus. Histoire de l'exégèse aux deux premiers siècles* = BGBE 14 (Tübingen 1973).
- Betz, H.-D., Lukian von Samosata und das Christentum, in: *NT* 3 (1959) 226-237.
- , Lukian von Samosata und das Neue Testament (Berlin 1961).
- , Art.: Gottmensch II (Griechisch-römische Antike u. Urchristentum), in: *RAC* 12 (Stuttgart 1983) 234-312.

- Beyer, H.W./ Karpp, H.*, Art.: Bischof, in: RAC 2 (Stuttgart 1954) 394-407.
- Bianchi, U.*, L'Ascensione di Isaia. Tematiche soteriologiche di descensus/ascensus, in: M. Pesce (Hg.), Isaia, il diletto e la chiesa. Visione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell'Ascensione di Isaia. Atti del Convegno di Roma, 9-10 aprile 1981, a cura di M. Pesce (Brescia 1983) 155-183.
- Bieder, W.*, Zur Deutung des kirchlichen Schweigens bei Ignatius von Antiochien, in: ThZ 12 (1956) 28-43.
- Bisbee, G.A.*, Pre-Decian Acts of Martyrs and Commentarii = HDR 22 (Philadelphia 1988).
- Bjerkelund, C.J.*, Parakalo. Form, Funktion und Sinn der parakalo-Sätze in den paulinischen Briefen (Oslo-Kopenhagen-Stockholm 1967).
- Blum, G.G.*, Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus = AGTL 9 (Berlin-Hamburg 1963).
- Bockmuehl, M.N.A.*, Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity = WUNT 36 (Tübingen 1989).
- Bommes, K.*, Weizen Gottes. Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei Ignatius von Antiochien = Theophaneia 27 (Köln 1976).
- Bompaire, J.*, Lucien écrivain. Imitation et création (Paris 1958).
- Bornkamm, G.*, Art.: μυστήριον, μύεω, in: ThWNT IV (Stuttgart 1942) 809-834.
- Bousset, W.*, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus (5. Aufl. Göttingen 1965).
- , Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus = FRLANT 23 (Hildesheim 1975 = Göttingen 1915).
- Bovon, F.*, Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband Lk 1,1-9,50 = EKK III/1 (Zürich-Neukirchen/Vluyn 1989).
- Bovon-Thurneysen, A.*, Ethik und Eschatologie im Philipperbrief des Polycarp von Smyrna, in: ThZ 29 (1973) 241-256.
- Brown, M.P.*, The Authentic Writings of Ignatius. A Study of Linguistic Criteria = Duke Studies in Religion 2 (Durham/N.C. 1963).
- Brown, R.E.*, The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke (Garden City-New York 1977).
- Brown, R.E./ Meier, J.P.*, Antioche and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity (New York 1983).
- Brox, N.*, Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnisternologie = StANT 5 (München 1961).
- , Mehr als Gerechtigkeit. Die außenseiterischen Eschatologien des Markion und Origenes, in: Kairos 24 (1982) 1-16.
- , »Doketismus« - eine Problemanzeige, in: ZKG 95 (1984) 301-314.
- , Art.: Häresie, in: RAC 13 (Stuttgart 1986) 248-297.
- , Der Hirt des Hermas, übersetzt und erklärt von N. Brox = KAV 7 (Göttingen 1991).
- Brucker, R.*, »Christushymnen« oder »epideiktische Passagen«? Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt = FRLANT 176 (Göttingen 1997).
- Bruston, Ch.*, Ignace d'Antioche. Ses épîtres, sa vie, sa théologie (Paris 1897).
- Bultmann, R.*, Ignatius und Paulus, in: ders., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, ausgewählt, eingel. und hg. von E. Dinkler (Tübingen 1967) 400-411.

- , Art.: ἀγνοέω, in: ThWNT I (Stuttgart 1933) 116-122.
- Bunge, W.F., *The Christology of Ignatius of Antioch* (Diss. Cambridge 1966).
- Burney, C.F., *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (Oxford 1922).
- Buschmann, G., *Martyrium Polycarpi - Eine formkritische Studie. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte* = BZNW 70 (Berlin-New York 1994).
- Butterweck, Ch., »Martyriumssucht« in der Alten Kirche? Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien = BHTh 87 (Tübingen 1995).
- Cabaniss, A., Wisdom 18:14f.: an Early Christmas Text, in: VigChr 10 (1956) 97-102.
- Cadoux, C.J., Rez.: P.N. Harrison, Polycarp's two Epistles, in: JThSt 38 (1937) 267-270.
- Camelot, P.Th., Art.: Ignace d'Antioche, in: DSp 7 (1971) 1250-1266.
- Campanhausen, H. Freiherr von, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche* (Heidelberg 1962).
- , *Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe*, in: ders., *Aus der Frühzeit des Christentums. Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts* (Tübingen 1963) 197-252.
- , *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* = BHTh 14 (3. Aufl. Tübingen 1963).
- , *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* (2. Aufl. Göttingen 1964).
- , *Das Bekenntnis im Urchristentum*, in: ZNW 63 (1972) 210-253.
- Cantalamesa, R., *Méliton de Sardes: une christologie antignostique du II<sup>me</sup> siècle*, in: RevSR 37 (1963) 1-26.
- , *La primitiva esegesi cristologia di Romani I, 3-4 e Luca I, 35*, in: RSLR 2 (1966) 69-80.
- , *L'Omelia »In s. Pascha« dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia minore nella seconda metà del II secolo* (Mailand 1967).
- , *Ostern in der Alten Kirche. Aus dem Italienischen ins Deutsche übertragen von A. Spoerri* = *Traditio Christiana* 4 (Bern-Frankfurt-Las Vegas 1981).
- Capelle, B., Rez.: E. Caspar, Die älteste römische Bischofsliste, in: RBen 39 (1927) 372-374.
- Casadio, G., *La visione in Marco il Mago e nella gnosi di tipo sethiano*, in: *Augustinianum* 29 (1989) 123-146.
- Caspar, E., *Die älteste römische Bischofsliste. Kritische Studien zum Formproblem des eusebianischen Kanons sowie zur Geschichte der ältesten Bischofslisten und ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionsreihen* (Hildesheim 1975 = Neudruck der SKG.G2,1926 H.4 Berlin 1926).
- Caster, M., *Lucien et la pensée religieuse de son temps* (Paris 1937).
- Cecchini, A.M., *Maria nell'»economia di Dio« secondo Ignazio di Antiochia*, in: *Marianum* 14 (1952) 373-383.
- Cervaux, L., Art.: Agnoia (Agnosia), in: RAC 1 (Stuttgart 1950) 186-188.
- Chadwick, H., *The Silence of Bishops in Ignatius*, in: HThR 43 (1950) 169-172.
- Cole, R., *Reports of Proceedings in Papyri* = *Papyrologica Bruxellensia* 4 (Brüssel 1966).
- Colpe, C., Art.: Gnosis II (Gnostizismus), in: RAC 11 (Stuttgart 1981) 537-659.
- Corwin, V., *Saint Ignatius and Christianity at Antioch* (New Haven 1960).

- Cothenet, E., *Le Protévangile de Jacques*: origine, genre et signification d'un premier midrash chrétien sur la Nativité de Marie, in: ANRW II,25,6 (Berlin-New York 1988) 4252-4269.
- Crehan, J.H., Art.: Africanus, Julius (ca. 160-240), in: TRE I (Berlin-New York 1977) 635-640.
- Crouzel, H., Art.: Geist (Heiliger Geist), in: RAC 9 (Stuttgart 1976) 490-545.
- Cullmann, O., *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel 1958).
- Curti, C., Art.: Eusebius of Caesarea in Palestine, in: *Encyclopedia of the Early Church I* (Cambridge 1992) 299-301.
- Cuss, D., *Imperial Cult and honorary Terms in the New Testament = Paradosis 23* (Freiburg/Schweiz 1974).
- Dal Covolo, E., *Bibliografia italiana di mariologia patristica (1962-1992)*, in: *Augustinianum* 33 (1993) 83-100.
- D'Alès, A., *Le mot Oikonomia dans la langue théologique de Saint Irénée*, in: REG 32 (1919) 1-9.
- Dallaues, I., *De scriptis quae sub Dionysii Areopagitae et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur* (Genf 1666).
- Daniélou, J., *L'étoile de Jacob*, in: ders., *Les symboles chrétiens primitifs* (Paris 1961) 109-130.
- , *Théologie du Judéo-Christianisme*. Texte établi sur l'édition italienne de 1974 par M.-O. Boulnois, revu et corrigé par J. Paramelle et M.-J. Rondeau (Paris 1991).
- Dassmann, E., *Zur Entstehung des Monepiskopates*, in: JAC 17 (1974) 74-90.
- , *Der Stachel im Fleisch*. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus (Münster 1979).
- Daube, D., *Τρία μυστήρια κραυγῆς*. Ignatius, Ephesians XIX,i, in: JThS 17 (1965) 128-129.
- Davids, A., *Irrtum und Häresie*. 1Clem., Ignatius von Antiochien, Justinus, in: Kairos NF 15 (1973) 165-187.
- Davies, J.G., *The Origins of Docetism*, in: StPatr VI = TU 81 (Berlin 1962) 13-35.
- De Aldama, J.A., *Marta en la patrística de los siglos I y II* (Madrid 1970).
- Dehandschutter, B., *Martyrium Polycarpi*. Een literair-kritische studie = BETHL 52 (Leuven 1979).
- , *L'authenticité des épîtres d'Ignace d'Antioche*, in: StPatr XVIII,3 (Leuven 1989) 103-110.
- , *Polycarp's Epistle to the Philippians*. An early Example of »Reception«, in: J.-M. Sevrin (Hg.), *The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif* = BETHL 86 (Leuven 1989) 275-291.
- , *The Martyrium Polycarpi: a Century of Research*, in: ANRW II,27,1 (Berlin-New-York 1993) 485-522.
- Deichgräber, R., *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* = StUNT 5 (Göttingen 1967).
- Delafosse, H. (= J. Turmel), *Étude sur les lettres de saint Ignace d'Antioche*, in: APhC 147 (1903/04) 36-62.
- , *Nouvel examen des lettres d'Ignace d'Antioche*, in: RHLR 8 (1922) 303-337.477-533.

- , *Lettres d'Ignace d'Antioche*. Traduction nouvelle avec une introduction et des notes (Paris 1927).
- Delehaye, H., Rez.: E. Caspar, Die älteste römische Bischofsliste, in: *AnBoll* 46 (1928) 162-164.
- Derrett, J.D.M., Scripture and Norms in the Apostolic Fathers, in: *ANRW* II,27,1 (Berlin-New York 1993) 649-699.
- Desjardins, M.R., Sin in Valentinianism = SBL.DS 108 (Atlanta 1990).
- Devos, P., Rez.: G.A. Bisbee, Pre-Decian Acts of Martyrs and Commentarii, in: *AnBoll* 111 (1993) 413-414.
- Dibelius, O., Studien zur Geschichte der Valentinianer. I. Die Excerpta ex Theodoto und Irenäus, in: *ZNW* 9 (1908) 230-247; II. Der valentinianische Lehrbrief, in: *ZNW* 9 (1908) 329-340.
- Dihle, A., Art.: Gerechtigkeit, in: *RAC* 10 (Stuttgart 1978) 233-360.
- , *Zur Schicksalslehre des Bardesanes*, in: A.M. Ritter (Hg.), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*. FS für C. Andresen zum 70. Geburtstag (Göttingen 1979) 123-135.
- Di Marco, A.S., La recezione del Nuovo Testamento nei padri apostolici, in: *ANRW* II,27,1 (Berlin-New York 1993) 724-762.
- Dölger, F.J., ΘΕΟΥ ΦΩΝΗ. Die »Gottes-Stimme« bei Ignatius von Antiochien, Kelsos und Origenes, in: *AuC* 5 (1936) 218-223.
- , Christus als himmlischer Eros und Seelenbräutigam bei Origenes, in: *AuC* 6 (1950) 272-275.
- Dornseiff, F., Das Alphabet in Mystik und Magie = Stoicheia 7 (Leipzig-Berlin 1922).
- Dräseke, J., Rez.: Otto Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur. Erster Band (2., umgearb. Aufl. Freiburg 1913), in: *Wochenschrift für Klass.Philologie* 16 (1914) 434-440.
- Draguet, R., Rez.: E. Caspar, Die älteste römische Bischofsliste, in: *RHE* 24 (1928) 133-142.
- Duchatelez, K., La notion d'économie et ses richesses théologiques, in: *NRTh* 102 (1970) 267-292.
- Eco, U., Platon im Striptease-Lokal. Parodien und Travestien (München 1990).
- Edwards, M.J., Gnostics and Valentinians in the Church Fathers, in: *JThS* 40 (1989) 26-47.
- Elze, M., Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zur Christologie des Ignatius von Antiochien (Habilschrift Tübingen 1963/64).
- Essig, K.-G., Mutmaßungen über den Anlaß des Martyriums von Ignatius von Antiochien, in: *VigChr* 40 (1986) 105-117.
- Eynde, D. van der, Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles (Gembloux-Paris 1933).
- Faivre, A./Faivre C., Genèse d'un texte et recours aux Écritures. Ignace aux Ephésiens 14,1 - 16,2, in: *RevSR* 65 (1991) 173-196.
- Fauth, W., Art.: Aion, in: *KP* 1 (München 1979) 185-188.
- Felici, S. (Hg.), *La Mariologia nella catechesi dei padri (età prenicena)*. Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis) Roma, 18-19 marzo 1988 = *BSRel* 88 (Rom 1989).

- Festugière, A.-J.*, Notes sur les Extraits de Théodote de Clément d'Alexandrie et sur les fragments de Valentin, in: VigChr 3 (1949) 193-207.
- Foerster, W.*, Die Gnosis, 1.Bd. Zeugnisse der Kirchenväter, unter Mitwirkung von E. Haehnen und M. Krause, eingel., übers. und erl. von W. Foerster = BAW.AC (Zürich-Stuttgart 1971).
- , *Von Valentin zu Herakleon*. Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis = BZNW 7 (Gießen 1928).
- Fotheringham, I.K.*, The Bodleian Manuscript of Jerome's Version of the Chronicle of Eusebius (Oxford 1905).
- Franzmann, M.*, Strangers from above. An Investigation of the Motif of Strangeness in the Odes of Solomon and some Gnostic Texts, in: Le Muséon 103 (1990) 27-41.
- Frend, W.H.C.*, Rez.: G.A. Bisbee, Pre-Decian Acts of Martyrs and Commentarii, in: JEH 42 (1991) 77-78.
- Funk, F.X.*, Die Echtheit der ignatianischen Briefe aufs Neue verteidigt (Tübingen 1883).
- , Rez.: A. Harnack, Die Zeit des Ignatius, in: TThQ 60 (1878) 555-560.
- , Zu den Ignatius-Akten, in: F.X. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen II (Paderborn 1899) 338-347.
- Gärtner, H.*, Art.: Herennios, in: KP 2 (München 1979) 1059-1060.
- , Art.: Menandros, in: KP 3 (München 1979) 1202.
- Gaffron, H.-G.*, Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente (Diss.theol. Bonn 1969).
- Gager, J.G.*, Marcion and Philosophy, in: VigChr 26 (1972) 53-59.
- Geffcken, J.*, Zwei Griechische Apologeten (Leipzig-Berlin 1907).
- Gelzer, H.*, *Sextus Julius Africanus und die Byzantinische Chronographie*. Erster Theil. Die Chronographie des Julius Africanus (Leipzig 1880).
- Genouillac, H. de*, L'Eglise chrétienne au temps de Saint Ignace d'Antioche (Paris 1907).
- Gila, A./ Grinza, G.*, La Vergine nelle lettere di S.Ignazio di Antiochia = Saggi e letture mariologico-ecumeniche 1 (Turin 1968).
- Gnilka, J.*, *Das Matthäusevangelium*. I.Teil. Kommentar zu Kap. 1,1-13,58 = HThK I,1 (3.Aufl. Freiburg-Basel-Wien 1993).
- Goltz, E.* *Freiherr von der, Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe*. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung = TU 12,3 (Leipzig 1894).
- Grant, R.M.*, Scripture and Tradition in St.Ignatius of Antioch, in: CBQ 25 (1963) 322-335.
- , The Apostolic Fathers. A new Translation and Commentary. IV: Ignatius of Antioch (Camden N.J. 1966).
- Green, H.A.*, *Ritual in Valentinian Gnosticism: a sociological Interpretation*, in: JRH 12 (1982) 109-124.
- Grégoire, H.*, Les persécutions dans l'Empire Romain = Académie royale de Belgique. Classe de lettres. Mémoires. Deuxième série. Tome LVI,5 (2.Aufl. Brüssel 1964).
- Grillmeier, A.*, Art.: Gottmensch III (Patristik), in: RAC 12 (Stuttgart 1983) 312-366.
- , *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd.1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (3., verb. u. erg. Aufl. Freiburg 1990).
- Grundmann, W.*, Art.: κρᾶζω κτλ. , in: ThWNT III (Stuttgart 1938) 898-904.

- Gryson, R., Les lettres attribuées à Ignace d'Antioche et l'apparition de l'épiscopat monarchique, in: RTL 10 (1979) 446-453.
- Guella, E., As raízes mariológicas em Inácio de Antioquia, in: Teoc 20 (1990) 25-32.
- Gunther, J.J., Syrian Christian Dualism, in: VigChr 25 (1971) 81-93.
- Hahn, A./ Hahn G.L., *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*. Dritte, vielfach veränd. u. verm. Aufl. von G.L. Hahn, mit einem Anhang von A. Harnack (Hildesheim 1962 = Nachdruck der Ausgabe Breslau 1897).
- Hahn, F., Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum = FRLANT 83 (3., unveränderte Aufl. Göttingen 1966).
- Hall, J.A., *Lucian's Satire* (New York 1981).
- Hanson, R.P.C., *Tradition in the Early Church* (London 1962).
- Harrison, P.N., *Polycarp's two Epistles to the Philippians* (Cambridge 1936).
- Harnack, A., *Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus nach Julius Africanus und späteren Historikern. Nebst einer Untersuchung über die Verbreitung der Passio S. Polycarpi im Abendlande* (Leipzig 1878).
- , Rez.: F.X. Funk, Die Echtheit der ignatianischen Briefe, in: ThLZ Heft 6 (1884) 133-136.
- , Rez.: Bishop Lightfoot's Ignatius and Polycarp, in: The Expositor 3d Series 2 (Dezember 1885) 401-414.
- , Geschichte der altchristlichen Lit(teratur) bis Eusebius. 1.Tl. Die *Überlieferung* und der Bestand der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, bearb. unter Mitwirkung von E. Preuschen (Leipzig 1893); 2.Tl. Die *Chronologie* der altchristlichen Litteratur bis Eusebius Bd.1 (Leipzig 1897).
- , Art.: Lucian von Samosata, in: RE 11 (Leipzig 1902) 659-666.
- , *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 1.Bd. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas (4., neu durchgearb. und verm. Aufl. Tübingen 1909).
- , *Marcion*. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion (Darmstadt 1996 = Nachdruck der 2., verb. und verm. Aufl. Leipzig 1924).
- , Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen christlichen Briefsammlungen (Leipzig 1926).
- Hauck, F., *Briefe Adolf Harnacks an Theodor Zahn*, in: ThLZ 77 (1952) 497-502.
- Hauschild, W.D., Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie = BEvTh 63 (München 1972).
- Heinrici, G., *Die Valentinianische Gnosis und die heilige Schrift*. Eine Studie (Berlin 1871).
- Helm, R., *Eusebius' Chronik und ihre Tabellenform*, in: APAW.PH 1923 (Berlin 1924) 1-56.
- , *Die neuesten Hypothesen zu Eusebius' (Hieronymus') Chronik* = SPAW.PH 1929 (Berlin 1929) 371-408.
- Hengel, M., Das *Christuslied* im frühesten Gottesdienst, in: Weisheit Gottes - Weisheit der Welt, FS für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag, im Auftrag des Schülerkreises hg. von W. Baier/ St.O. Horn/ V. Pfnür/ Ch. Schönborn/ L. Weimer/ S. Wiedenhofer (St. Ottilien 1987) 357-404.
- Hilgenfeld, A., *Die Apostolischen Väter*. Untersuchungen über Inhalt und Ursprung der unter ihrem Namen erhaltenen Schriften (Halle 1853).
- , *Die Ignatiusbriefe und ihr neuester Vertheidiger*, in: ZWTh 3 (1874) 96-121.305-345.



- , Die *Ignatius-Briefe* und die neueste Verteidigung ihrer Echtheit, in: ZWTh 46 (1903) 171-194.
- , Die vertiefte Erkenntnis des Urchristentums in der Ignatius-Frage, in: ZWTh 46 (1903) 499-512.
- , Die *Ketzergeschichte* des Urchristentums. Urkundlich dargestellt (Hildesheim 1966 = Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1884).
- Hills, J.*, Tradition and Composition in the Epistula Apostolorum = HDR 24 (Minneapolis 1990).
- Höfler, A.*, Der Saraphishymnus des Aelios Aristeides = TBAW 27 (Stuttgart 1935).
- Hönscheid, J./ Schwabe, M.*, Kurzgefaßtes Verzeichnis der Korrespondenz Adolf von Harnacks, in: ZKG 88 (1977) 285-301.
- Hoffmann, R.J.*, Marcion. On the Restitution of Christianity. An Essay on the Development of radical paulinist Theology in the Second Century = AAR Academy Series 46 (Chico/California 1984).
- , The Eucharist of Marcus' Magus: A Test-Case in Gnostic Social Theory, in: Patristic and Byzantine Review 3 (1984) 82-88.
- Holzberg, N.*, Der Griechische Briefroman. Versuch einer Gattungstypologie, in: ders. (Hg.), Der griechische Briefroman. Gattungstypologie und Textanalyse = Classica Monacensia 8 (Tübingen 1994) 1-52.
- Hornschuh, M.*, Studien zur Epistula Apostolorum = PTS 5 (Berlin 1965).
- Horsley, G.H.R.* (Hg.), New Documents illustrating Early Christianity, Vol.4. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri published in 1979 by G.H.R. Horsley with the collaboration of A.L. Connolly and others (Marvickville 1987).
- Hübner, R.M.*, Melito von Sardes und Noët von Smyrna, in: Oecumenica et Patristica. FS W. Schneemelcher, hg. von D. Papandreou/ W.A. Bienert/ K. Schäferdiek (Chambésy-Genf 1989) 219-240.
- , Die antignostische Glaubensregel des Noët von Smyrna (Hippolyt, Refutatio IX,10,9-12 und X,27,1-2) bei Ignatius, Irenaeus und Tertullian, in: MThZ 40 (1989) 279-311.
- , Der antivalentinianische Charakter der Theologie des Noët von Smyrna, in: Logos. FS L. Abramowski, hg. von H.Chr. Brennecke/ E.L. Grasmück/ Chr. Marksches = BZNW 67 (Berlin-New York 1993) 57-86.
- , Εἰς θεὸς Ἰησοῦς Χριστός. Zum christlichen Gottesglauben im 2. Jahrhundert - ein Versuch, in: MThZ 47 (1996) 325-344.
- , Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, in: ZAC 1 (1997) 44-72.
- , Die Ignatianen und Noët von Smyrna (M) = Manuskriptversion (München 1997) eines Aufsatzes mit demselben Titel, der voraussichtlich 1999 in dem Sammelband von R. Hübner »Der paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im Zweiten Jahrhundert. Mit einem Beitrag von Markus Vinzent« in der Reihe Supplements to Vigiliae Christianae erscheinen wird.
- Jeffreys, E.* (Hg.), Studies in John Malalas = Australian Association for Byzantine Studies. Byzantina Australiensia 6 (Sydney 1990).
- Jenkins, R.C.*, Ignatian Difficulties and historic Doubts (London 1890).
- Joly, R.*, Le dossier d'Ignace d'Antioche (Brüssel 1979).
- , Le milieu complexe du »Pasteur d'Hermas«, in: ANRW II,27,1 (Berlin-New York 1993) 524-551.

- Joncas, J.M.*, Eucharist among the Marcosians: A Study of Irenaeus' *Adversus Haereses* I,13:2, in: *Questions Liturgiques* 71 (1990) 99-111.
- Jones, C.P.*, *Culture and Society in Lucian* (Cambridge/Mass.-London 1986).
- Käsemann, E.*, *An die Römer* = HNT 8a (3., überarb. Aufl. Tübingen 1974).
- Kaestli, J.-D.*, *Valentinianisme italien et Valentinianisme oriental: leurs divergences a propos de la nature du corps de Jesus*, in: B. Layton (Hg.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978, Vol.I. The School of Valentinus* = SHR 41,I (Leiden 1980) 391-403.
- Kannengiesser, Ch.*, L'«Affaire» Ignace d'Antioche, in: *RSR* 67 (1979) 599-623.
- Kantzenbach, F.W.*, Adolf von Harnack und Theodor Zahn. Geschichte und Bedeutung einer gelehrten Freundschaft, in: *ZKG* 83 (1972) 226-244.
- Kattenbusch, F.*, *Das Apostolische Symbol*. Seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche. Ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengeschichte. I.Bd. Die Grundgestalt des Taufsymbols; II.Bd. Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols (Hildesheim 1962 = Nachdruck der Ausgaben Leipzig 1894 [I.Bd.] und Leipzig 1900 [II.Bd.]).
- Kehl, A.*, Beiträge zum Verständnis einiger gnostischer und frühchristlicher Psalmen und Hymnen, in: *JAC* 15 (1972) 92-119.
- Keim, Th.*, *Rom und das Christentum* (Berlin 1881).
- Kelly, J.N.D.*, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*. Geschichte und Theologie, übers. aus dem Englischen von K. Dockhorn unter Mitarbeit von A.M. Ritter (Göttingen 1972 = 3. überarb. Aufl. London 1972).
- Kennel, G.*, Frühchristliche Hymnen? Gattungsgeschichtliche Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit = *WMANT* 71 (Neukirchen 1995).
- Kemler, H.*, Hegesipps römische Bischofsliste, in: *VigChr* 25 (1971) 182-196.
- Keseling, P.*, Die Chronik des Eusebios in der syrischen Überlieferung, in: *OrChr* 23 (1927) 23-48. 223-241 und *OrChr* 24 (1927) 33-56.
- Keyßner, K.*, *Studien zum griechischen Hymnus* (Diss.phil. Würzburg 1931).
- Killen, W.D.*, The Ignatian Epistles, entirely spurious. A reply to the R. Dr. Lightfoot (Edinburgh 1886).
- Klauser, Th.*, Die Anfänge der römischen Bischofsliste, in: *JAC Ergbd.*3 (Münster 1974) 121-138.
- Klevinghaus, J.*, Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur alttestamentlichen Offenbarung = *BFChTh* 44,1 (Gütersloh 1948).
- Klijn, A.F.J.*, The Apocryphal *Correspondence* between Paul and the Corinthians, in: *VigChr* 17 (1963) 2-23.
- Knoch, O.B.*, Im Namen des Petrus und Paulus: Der Brief des Clemens Romanus und die Eigenart des römischen Christentums, in: *ANRW* II,27,1 (Berlin-New York 1993) 3-54.
- Knox, J.*, *Philemon among the Letters of Paul. A new View of its Place and Importance* (Chicago 1935).
- Köhler, W.D.*, Die *Rezeption* des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus = *WUNT* 24 (Tübingen 1987).
- Koep, L.*, Art.: Bischofsliste, in: *RAC* 2 (Stuttgart 1954) 407-415.

- Koester, H., *Synoptische Überlieferungen bei den Apostolischen Vätern* = TU 65 (Berlin 1957).
- , The Text of the *Synoptic Gospels* in the Second Century, in: W.L. Petersen (Hg.), *Gospel Traditions in the Second Century. Origins, Recensions, Text, and Transmission* = *Christianity and Judaism in Antiquity* 3 (Notre Dame/Indiana 1989) 19-37.
- , *Ancient Christian Gospels. Their History and Development* (London-Philadelphia 1990).
- Koschorke, K., Hippolyt's Ketzerbekämpfung und die Polemik gegen die Gnostiker. Eine tendenzkritische Untersuchung seiner »Refutatio omnium haeresium« = GOF.H. 4 (Wiesbaden 1975).
- , Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate »Apokalypse des Petrus« (NHC VII,3) und »Testimonium Veritatis« (NHC IX,3) = NHS 12 (Leiden 1978).
- Koskenniemi, H., *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n.Chr* = STAT 102,2 (Helsinki 1956).
- Kraft, H., *Gnostisches Gemeinschaftsleben*. Untersuchungen zu den Gemeinschafts- und Lebensformen häretischer christlicher Gnosis des zweiten Jahrhunderts (Diss.theol. Heidelberg 1950).
- Kretschmar, G., »natus ex Maria virgine« - Zur Konzeption und Theologie des Protevan-geliums Jacobi, in: C. Breytenbach/ H. Paulsen (Hgg.), *Anfänge der Christologie*. FS F. Hahn zum 65. Geburtstag (Göttingen 1991) 417-428.
- Kroll, J., *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria* (Darmstadt 1968 = Nachdruck der Ausgabe von 1921 [Teil I] bzw. 1921/22 [Teil II]).
- Kubitscheck, W., Art.: Königsverzeichnisse, in: PRE XI (Stuttgart 1921) 996-1033.
- Lampe, G.W.H., *The Seal of the Spirit. A Study in the Doctrin of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers* (2. neu überarb. Aufl. London 1967).
- Latke, M., *Hymnus*. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie = NTOA 19 (Göttingen 1991).
- Layton, B. (Hg.), *The Rediscovery of Gnosticism*. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978, Vol.I. The School of Valentinus = SHR 41,I (Leiden 1980).
- Le Boulluec, A., *La notion d'hérésie dans la littérature grecque (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles)*, Tome I. De Justin à Irénée; Tome II. Clément d'Alexandrie et Origène = EAUG (Paris 1985).
- Lechner, Th., Rez.: H.J. Sieben, Origenes. In Lucam Homiliae (FC 4/1), in: ZKG 105 (1994) 104-105.
- Leeper, E.A., From Alexandria to Rome. The Valentinian Connection to the Incorporation of Exorcism as a prebaptismal Rite, in: VigChr 44 (1990) 6-24.
- Leisegang, H., *Die Gnosis* = KTA 32 (5.Aufl. Stuttgart 1985).
- Lietzmann, H., *Symbolstudien* X., in: ders., *Kleine Schriften* III = TU 74 (Berlin 1962) 229-235 (Erstveröffentlichung in: ZNW 22 [1923] 262-267).
- Lilla, S., Art.: Aeon (Αἰών), in: *Encyclopedia of the Early Church* I, 12-13.
- Lindemann, A., *Paulus im ältesten Christentum*. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion = BHTh 58 (Tübingen 1979).

- , *Der Apostel Paulus im 2. Jahrhundert*, in: J.-M. Sevrin (Hg.), *The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif* = BETHL 86 (Leuven 1989) 39-67.
- Logan, A.H.B., *The Meaning of the Term »the All« in Gnostic Thought*, in: StPatr XIV,3 = TU 117 (Berlin 1976) 203-208.
- Lohmann, H., *Drohung und Verheißung. Exegetische Untersuchungen zur Eschatologie bei den apostolischen Vätern* = BZNW 55 (Berlin-New York 1989).
- Lohmeyer, E., *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil.2,5-11* = SHAW.PH 18/4 (Heidelberg 1928).
- Lona, H.E., *Der Sprachgebrauch von ΣΑΡΞ, ΣΑΡΚΙΚΟΣ bei Ignatius von Antiochien*, in: ZKTh 108 (1986) 383-408.
- , Ps.Justins »De Resurrectione« und die altchristliche *Auferstehungsapologetik*, in: Salesianum 51 (1989) 748-768.
- , *Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie* = BZNW 66 (Berlin-New York 1993).
- Loofs, F., Art.: Christologie, Kirchenlehre, in: RE IV (Leipzig 1889) 16-56.
- Lüdemann, G., *Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom. I. Valentin und Marcion, II. Ptolemäus und Justin*, in: ZNW 70 (1979) 86-114.
- Macleod, M.D., *Lucianic Studies since 1930. With an Appendix: Recent work (1930-1990) on some Byzantine Imitations of Lucian by B. Baldwin*, in: ANRW II,34,2 (Berlin-New York 1994) 1362-1421.
- Maier, H.O., *Purity and Danger in Polycarp's Epistle to the Philippians. The Sin of Valens in Social Perspective*, in: Journal of Early Christian Studies 1 (1993) 229-247.
- Maritano, M., *La vergine madre negli scritti di Giustino martire. Miti pagani e mistero cristiano*, in: S. Felici, *La Mariologia nella catechesi dei padri (età prenicena). Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis) Roma, 18-19 marzo 1988* = BSRel 88 (Rom 1989) 79-99.
- Markschies, Chr., Art.: Gnosis/Gnostizismus, in: NBL 1 (Zürich 1991) 868-871.
- , *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins* = WUNT 65 (Tübingen 1992).
- , *Die Krise einer philosophischen Bibeltheologie in der Alten Kirche oder: Valentin und die valentinianische Gnosis zwischen philosophischer Bibelinterpretation und mythologischer Häresie*, in: A. Böhlig/ Chr. Marksches, *Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi* = BZNW 72 (Berlin-New York 1994) 1-37.
- Martens, J.W., *Ignatius and Onesimus: John Knox reconsidered*, in: SecCen 9 (1992) 73-86.
- Martín, J.P., *El Espíritu Santo en los orígenes del Cristianesimo. Estudios sobre I Clemente, Ignacio, II Clemente y Justino mártir* = Biblioteca di scienze religiose 2 (Zürich 1971).
- , *La pneumatología en Ignacio de Antioquía*, in: Salesianum 33 (1971) 379-454.
- Massaux, E., *Influence de l'Évangile de Saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée. Réimpression anastatique présentée par F. Neiryneck. Supplément Bibliographie 1950-1985 par B. Dehandschutter* = BETHL 75 (Leuven 1986).
- May, G., *Markion und der Gnostiker Kerdon*, in: A. Raddatz/ K. Lüthi (Hgg.), *Evangelischer Glaube und Geschichte. FS Grete Mecenseffy zum 85. Geburtstag* (Wien 1984) 233-248.
- , *Ein neues Marcionbild?*, in: ThR 51 (1986) 404-413.

- , *Marcion in Contemporary Views*, in: *SecCen* 6 (1987/88) 129-151.
- McCue, J.F., *Conflicting Versions of Valentinianism? Irenaeus and the Excerpta ex Theodoto*, in: B. Layton (Hg.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978, Vol.I. The School of Valentinus* = *SHR* 41,I (Leiden 1980) 404-416.
- McDonnell, K., *Jesus' Baptism in the Jordan*, in: *ThSt* 56 (1995) 209-236.
- Meinhold, P., *Art: Polykarpos*, in: *PRE* XXI,2 (Stuttgart 1952) 1662-1693.
- , *Schweigende Bischöfe. Die Gegensätze in den kleinasiatischen Gemeinden nach den Ignatianen*, in: ders., *Studien zu Ignatius von Antiochien* (Wiesbaden 1979) 19-36.
- , *Christologie und Jungfrauengeburt bei Ignatius von Antiochien*, in: ders., *Studien zu Ignatius von Antiochien* (Wiesbaden 1979) 48-56.
- Meloni, P., *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1,3* (Rom 1975).
- Merkel, H., *Art.: Gerechtigkeit IV. Alte Kirche*, in: *TRE* 12 (Berlin-New York 1984) 420-424.
- Miller, J., *Measures of Wisdom. The Cosmic Dance in Classical and Christian Antiquity* (Toronto 1986).
- Molland, E., *The Heretics combatted by Ignatius of Antioch*, in: *Opuscula Patristica* = *BTN* 2 (Oslo 1970) 17-23 (Erstveröffentlichung in: *JEH* 5 [1954] 1-6).
- Mommsen, Th., *Die älteste Handschrift der Chronik des Hieronymus*, in: *Hermes* 24 (1889) 383-401.
- Mosshammer, A.A., *The Chronicle of Eusebius and Greek Chronographic Tradition* (Lewisburg 1979).
- Mras, K., *Nachwort zu den beiden letzten Ausgaben der Chronik des Hieronymus*, in: *Wiener Studien* 46 (1928) 200-215.
- Müller, B., *Komische Intertextualität. Die literarische Parodie* (Trier 1994).
- Munier, Ch., *A propos d'Ignace d'Antioche*, in: *RevSR* 54 (1980) 55-73.
- , *A propos d'Ignace d'Antioche. Observations sur la liste épiscopale d'Antioche*, in: *RevSR* 55 (1981) 126-131.
- , *Rites d'onction, baptême chrétien et baptême de Jesus*, in: *RevSR* 64 (1990) 217-234.
- , *Où en est la question d'Ignace d'Antioche? Bilan d'un siècle de recherches 1870-1988*, in: *ANRW* II,27,1 (Berlin-New York 1993) 359-484.
- Nautin, P., *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton* (Paris 1953).
- , *Art.: Ignatius of Antioch*, in: *Encyclopedia of the Early Church* I,404-405.
- Niederwimmer, K., *Grundriß der Theologie des Ignatius von Antiochien* = (Diss.theol. Wien 1956).
- Nielsen, C.M., *Polycarp and Marcion: A Note*, in: *TS* 47 (1986) 297-299.
- Nock, A.D., *Rez.: H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, in: *JThS* 31 (1930) 308-313.
- Norden, E., *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v.Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 Bde. (9. unveränd. Aufl. Darmstadt 1983 = 2.Aufl. Leipzig-Berlin 1909 und 3.Aufl. Leipzig-Berlin 1915 für die Nachträge).
- , *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (4.Aufl. Darmstadt 1956 = Leipzig-Berlin 1913).

- Norelli, E., Sulla pneumatologia dell'Ascensione di Isaia, in: M. Pesce (Hg.), *Isaia, il Diletto e la Chiesa. Visione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell'Ascensione di Isaia. Atti del Convegno di Roma, 9-10 aprile 1981, a cura di M. Pesce* (Brescia 1983) 211-274.
- , Una »restitutione« di Marcione?, in: *CrSt* 8 (1987) 609-631.
- , *Interprétations nouvelles de l'Ascension d'Isaïe*, in: *REA* 37 (1991) 11-22.
- Norris, F. W., Asia Minor before Ignatius. Walter Bauer reconsidered, in: *StEv* VII = TU 126 (Berlin 1982) 365-377.
- , Ignatius, Polycarp and I Clement: Walter Bauer reconsidered, in: *VigChr* 30 (1976) 23-44.
- Ohme, H., Art.: Bischofslisten, in: *LThK* 2 (3. völlig neu bearb. Aufl. Freiburg 1994) 499-501.
- Onuki, T., *Gnosis und Stoa. Eine Untersuchung zum Apokryphon des Johannes* = NTOA 9 (Göttingen 1989).
- Orbe, A., Estudios Valentinianos I. Hacia la primera teología de la procesión del Verbo, 2 Bde. = *AnGreg* 99/100 (Rom 1958).
- , *La muerte de Jesús en la economía valentiniana*, in: *Gregorianum* 40 (1959) 467-499.636-670.
- , Estudios Valentinianos III. *La unción del Verbo* = *AnGreg* 113 (1961).
- , Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III, 2 Bde. = BAC 384/385 (Madrid 1976).
- , *Introducción a la Teología de los siglos II y III*, 2 Bde. = *AnGreg* 248/287 (Rom 1987).
- Pagels, E., *Conflicting Versions of Valentinian Eschatology. Irenaeus and the Excerpta ex Theodoto*, in: *HTR* 67 (1974) 35-53.
- Paulsen, H., *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien* = FKGD 29 (Göttingen 1978).
- , Die *Briefe* des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna. Zweite, Neubearb. Aufl. der Auslegung von Walter Bauer = HNT 18. Die Apostolischen Väter II (Tübingen 1985).
- , Art.: *Ignatius von Antiochien*, in: *RAC* 17 (Stuttgart 1996) 933-953.
- Pearson, J., *Vindiciae epistolarum S. Ignatii* (Chambridge 1672 = PG 5, 37-472).
- Perkins, Ph., *Ordering the Cosmos. Irenaeus and the Gnostics*, in: W. Hedrick/ R. Hodgson Jr. (Hgg.), *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity. Fourteen leading scholars discuss the current issues in Gnostic Studies* (Peabody/Mass. 1986) 221-238.
- Perler, O., Das Vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte, in: *RivAC* 25 (1949) 47-72.
- , Ein *Hymnus* zur Ostervigil von Meliton? (Papyrus Bodmer XII) = *Paradosis* 15 (Freiburg/Schweiz 1960).
- Pesce, M., Paolo e gli arconti a Corinto. Storia della ricerca (1888-1975) ed esegesi di 1Cor 2,6.8 = *Testi e ricerche di scienze religiose* 13 (Brescia 1977).
- , (Hg.), *Isaia, il Diletto e la Chiesa. Visione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell'Ascensione di Isaia. Atti del Convegno di Roma, 9-10 aprile 1981, a cura di M. Pesce* (Brescia 1983).

- Peterson, E., *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen* (Darmstadt 1982 = Rom-Freiburg-Wien 1959).
- Pétrement, S., *A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism* (London 1991).
- Pettersen, A., *Sending Heretics to Coventry? Ignatius of Antioch on Reverencing silent Bishops*, in: VigChr 44 (1990) 335-350.
- , *The Rehabilitation of Bishop Onesimus*, in: StPatr XXVI (Leuven 1993) 156-166.
- Pizzolato, L.F., *Silenzio del vescovo e parola degli eretici in Ignazio d'Antiochia*, in: Aevum 44 (1970) 205-218.
- Pöhlmann, E., *Einführung in die Überlieferungsgeschichte und in die Textkritik der antiken Literatur*, Bd. 1. Altertum (Darmstadt 1994).
- Pohl, C., *Ueber Lucian und seine Stellung zum Christenthume*, in: Jahresbericht über das Königliche katholische St. Matthias-Gymnasium zu Breslau für das Schuljahr 1870-1871 (Breslau 1871) I-XIX.
- Prostmeier, F., *Zur handschriftlichen Überlieferung des Polykarp- und Barnabasbriefes. Zwei nicht beachtete Deszendenten des Cod. Vat. gr. 859*, in: VigChr 48 (1994) 48-64.
- Puech, H.-Ch., *Rez.: P.N. Harrison, Polycarp's two Epistles*, in: RHR 119 (1939) 96-102.
- Rackl, M., *Die Christologie des hl. Ignatius von Antiochien* = FThSt (Freiburg 1914).
- Rathke, H., *Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe* = TU 99 (Berlin 1967).
- Regul, J., *Die antimarcionitischen Evangelienprologe* = VL.AGLB 6 (Freiburg 1969).
- Reiling, J., *Marcus Gnosticus and the New Testament. Eucharist and Prophecy*, in: Miscellanea Neotestamentica, hg. von T. Baarda/ A.F.J. Klijn/ W.C. van Unnik = Supplements to Novum Testamentum 47 (Leiden 1978) 161-179.
- Reitzenstein, H., *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* (Stuttgart 1973 = Nachdruck der 3. Aufl. Leipzig-Berlin 1927).
- Réville, J., *Études sur les origines de l'épiscopat. La valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche* (Paris 1890).
- Riesenfeld, H., *Reflections on the Style and the Theology of St. Ignatius of Antioch*, in: StPatr IV = TU 79 (Berlin 1961) 312-322.
- Ritschl, A., *Die Entstehung der altkatholischen Kirche* (1. Aufl. Bonn 1850 und 2. Aufl. Bonn 1857).
- Ritter, A.M., *Art.: Glaubensbekenntnis(se) V. Alte Kirche*, in: TRE 13 (Berlin-New York 1984) 399-412.
- , *Das frühchristliche Alexandrien im Spannungsfeld zwischen Judenchristentum, »Frühkatholizismus« und Gnosis - zur Ortsbestimmung clementinisch-alexandrinischer Theologie*, in: A.M. Ritter, Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche, hg. von A. Dörfler-Dierken/ R. Hennings/ W. Kinzig (Göttingen 1993) 117-136 (Titel der Erstveröffentlichung: A.M. Ritter, *De Polycarpe à Clément: Aux origines d'Alexandrie*, in: ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ. Hellénisme, Judaïsme et Christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert [Paris 1987] 151-172).
- Rius-Camps, J., *The four authentic Letters of Ignatius the Martyr. A critical Study based on Anomalies contained in the textus receptus* = Christianismos 2 (Rom 1979).
- , *La Carta de Policarpo a los Filipenses, ¿aval de la recopilación »Policarpiana« o credencial del nuevo obispo Crescente?*, in: Pléroma. FS A. Orbe, hg. von E. Rommon-Pose (Santiago de Compostela 1990) 141-171.
- , *L'Epistolari d'Ignasi d'Antioquia (I-III). Traducció, notes i comentari a cura de J. Rius-Camps*, in: RCarT 13 (1988) 23-58.275-314; RCarT 15 (1990) 239-270.

- Rivière, J., Le démon dans l'économie rédemptrice d'après Saint Ignace d'Antioche, in: *RevSR* 2 (1922) 13-25.
- Rordorf, W., Hérésie et orthodoxie selon la Correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre Paul, in: *Hérésie et orthodoxie dans l'Eglise ancienne. Perspectives nouvelles* = *Cahier de la RThPh* 17 (Freiburg/Schweiz 1993) 21-63.
- , In welchem Verhältnis stehen die apokryphen *Paulusakten* zur kanonischen Apostelgeschichte und zu den Pastoralbriefen?, in: *Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honor of A.F.J. Klijn* (Kampen 1988) 225-241.
- , Terra Incognita. Recent Research on Christian Apocryphal Literature, especially on some Acts of Apostles, in: *StPatr* XXV (Leuven 1993) 142-158.
- Ruggiero, F., La follia dei cristiani. Su un aspetto della »reazione pagana« tra I e V secolo. Prefazione di M. Simonetti (Mailand 1992).
- Russell, D.A., Aristides and the Prose Hymn, in: ders. (Hg.), *Antonine Literature* (Oxford 1990) 199-219.
- Sabugal, S., El título Χριστός en los Padres Apostólicos y Apologistas griegos, in: *Augustinianum* 12 (1972) 390-414.
- Sagnard, F.-M., *La Gnose Valentinienne et le témoignage de Saint Irénée* = *EPHm* 36 (Paris 1947).
- Salzmann, J.Chr., *Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten* = *WUNT* 59 (Tübingen 1994).
- Sanders, J.T., The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Letters of the Pauline Corpus, in: *JBL* 81 (1962) 348-362.
- Sasse, H., Art.: *Aion*, in: *RAC* 1 (Stuttgart 1950) 193-204.
- Saxer, V., *Les rites de l'initiation chrétienne du II<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> s. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins* (Spoleto 1988).
- Schenke, H.-M., Der Gott »Mensch« in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi (Göttingen 1962).
- Schille, G., *Frühchristliche Hymnen* (Berlin 1962).
- Schim van der Loeff, H.P., *Onderzoek naar de herkomst en de strekking der zeven brieven van Ignatius in de korte recensie* (Akad. Proefschrift Leiden 1906).
- Schlier, H., *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* = *BZNW* 8 (Giessen 1929).
- , Zu Röm 1,3f, in: H. Baltensweiler/ B. Reicke (Hgg.), *Neues Testament und Geschichte. FS O. Cullmann zum 70. Geburtstag* (Zürich 1972) 207-218.
- Schneemelcher, W., Heilsgeschichte und Imperium. Meliton von Sardes und der Staat, in: *Kleronomia* 5 (1973) 257-275 = ders., *Reden und Aufsätze. Beiträge zur Kirchengeschichte und zum ökumenischen Gespräch* (Tübingen 1991) 16-31.
- Schoedel, W.R., Are the Letters of Ignatius of Antioch authentic?, in: *RStR* 6 (1980) 196-201.
- , Ignatius of Antioch. *A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch* (Philadelphia 1985).
- , *Polycarp's Witness to Ignatius of Antioch*, in: *VigChr* 41 (1987) 1-10.
- , *Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar. Aus dem amerikanischen Englisch übersetzt von G. Koester* (München 1990).



- , *Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch*, in: ANRW II,27,1 (Berlin-New York 1993) 272-358.
- , Art.: Ignatius von Antiochien, in: TRE 16 (Berlin-New York 1987) 40-45.
- Schoene, A.*, Die Weltchronik des Eusebios in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus (Berlin 1900).
- Schwartz, E.*, Die Königslisten des Eratosthenes und Kastor mit Exkursen über die Interpolationen bei Africanus und Eusebios, in: AGWG 40 (1895).
- , Art.: *Eusebios von Caesarea*, in: PRE VI (Stuttgart 1909) 1370-1439.
- Schwartz, J.*, Lucien de Samosate, Philopseudès et De Morte Peregrini avec introduction et commentaire = PFLUS.TE 12 (Paris 1951).
- , Du Testament de Lévi au discours véritable de Celse, in: RHPhR 40 (1960) 126-145.
- Scott, A.*, *Origen and the Life of the Stars*. A History of an Idea = Oxford early Christian Studies (Oxford 1991).
- Seeberg, R.*, Zur Geschichte der Entstehung des apostolischen Symbols, in: ZKG 40 (1922) 1-41.
- Sevrin, J.-M. (Hg.)*, The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif = BETHL 86 (Leuven 1989).
- , Les rites et la gnose, d'après quelques textes gnostiques coptes, in: Gnosticisme et Monde Hellénistique, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980), publiés sous la direction de J. Ries avec la collaboration de Y. Janssens et de J.-M. Sevrin (Leuven 1982) 440-450.
- Sieben, H.J.*, Die Ignatianen als Briefe. Einige formkritische Bemerkungen, in: VigChr 32 (1978) 1-18.
- Simon, M.*, From Greek Hairesis to Christian Heresy, in: W.R. Schoedel/ R.L. Wilken (Hgg.), Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition, in honorem R.M. Grant = ThH 54 (Paris 1979) 101-116.
- Simonetti, M.*, Testi Gnostici Cristiani (Bari 1970).
- , Note sulla cristologia dell'Ascensione di Isaia, in: M. Pesce (Hg.), Isaia, il Diletto e la Chiesa. Visione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell'Ascensione di Isaia. Atti del Convegno di Roma, 9-10 aprile 1981, a cura di M. Pesce (Brescia 1983) 185-205.
- Skarsaune, O.*, *The Proof from Prophecy*. A Study on Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile = NT.S 54 (Leiden 1987).
- Slusser, M.*, Docetism: A Historical Definition, in: SecCen 1 (1981) 163-172.
- Smit Sibinga, J.*, Melito of Sardis. The Artist and his Text, in: VigChr 24 (1970) 81-104.
- Snyder, G.F.*, The Text and Syntax of Ignatius Πρὸς Εφεσίους 20:2c, in: VigChr 22 (1968) 8-13.
- Speigl, J.*, Ignatius in Philadelphia. Ereignisse und Anliegen in den Ignatiusbriefen, in: VigChr 41 (1987) 360-376.
- Speyer, W.*, Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung = HAW I,2 (München 1971).
- , Die Zeugungskraft des himmlischen Feuers in Antike und Urchristentum, in: W. Speyer, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld (Tübingen 1989) 235-253.
- Stählin, G.*, Art.: ξένος κτλ., in: ThWNT V (Stuttgart 1954) 1-36.
- Stählin, O.*, Rez.: The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria. Edited with translation, introduction, and notes by R.P. Casey, in: ThLZ 23 (1935) 414-416.

- Stander, H.F.*, The *Starhymn* in the Epistle of Ignatius to the Ephesians (19:2-3), in: *VigChr* 43 (1989) 209-214.
- Starowiejski, M.*, Les écrivains païens et les chrétiens au II<sup>e</sup> siècle, in: *StPatr* XXVI (Leuven 1993) 184-191.
- Steinmetz, P.*, *Polykarp von Smyrna über die Gerechtigkeit*, in: *Hermes* 100 (1972) 63-75.
- Swarat, U.*, Alte Kirche und Neues Testament. Theodor Zahn als Patristiker (Wuppertal-Zürich 1991).
- Talbert, Ch.H.*, The Myth of a descending-ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity, in: *NTS* 22 (1976) 418-439.
- Tardieu, M.*, »Comme à travers un tuyau«. Quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair céleste du Christ, in: B. Barc (Hg.), Colloque International sur les textes de Nag Hammadi, Québec, 22-25 août 1978 = BCNH. Séction Etudes 1 (Québec-Louvain 1981) 151-177.
- Thomassen, E.*, The Valentinianism of the Valentinian Exposition (NHC XI,2), in: *Le Muséon* 102 (1989) 225-236.
- Thraede, K.*, Art.: *Hymnus I*, in: *RAC* 16 (Stuttgart 1994) 915-946.
- Trakatellis, D.*, God Language in Ignatius of Antioch, in: *The Future of Early Christianity. Essays in honour of H. Koester* ed. by B.A. Pearson (Minneapolis 1991) 422-430.
- Trevett, C.*, Apocalypse, Ignatius, Montanism: Seeking the Seeds, in: *VigChr* 43 (1989) 313-338.
- , *A Study of Ignatius of Antioch in Syria and Asia* = SBEC 29 (Lewiston 1992).
- Tröger, K.W. (Hg.)*, Altes Testament - Frühjudentum - Gnosis (Gütersloh 1980).
- Uhlhorn, G.*, Art.: Ignatius von Antiochien, in: *RE* 9 (3.Aufl. Leipzig 1901) 49-55.
- Van Eijk, T.H.C.*, La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques = *ThH* 25 (Paris 1974).
- Vielhauer, Ph.*, *Geschichte der urchristlichen Literatur*. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter (Berlin-New York 1978).
- Villey, L.*, Soumission. Thème et variations aux temps apostoliques. La fonction d'une préposition ὑπὸ = *ThH* 91 (Paris 1992).
- Visonà, G.*, *L'interpretazione sacramentale di Io. XIX,34 nello Ps.Ippolito*, In s. pascha 53, in: *RSLR* 21 (1985) 357-382.
- Vogt, H.J.*, Rez.: H.-J. Sieben, Origenes. In *Lucam Homiliae* (FC 4/1-2), in: *JAC* 37 (1994) 189-193.
- Volkmar, G.*, Zur Chronologie des Trajanischen Partherkrieges mit Rücksicht auf die Ignatius-Tradition und eine neue Quelle, in: *RMP* 12 (1857) 481-517.
- Völter, D.*, Die Apostolischen Väter neu untersucht. II.2. *Polykarp und Ignatius* und die ihnen zugeschriebenen Briefe neu untersucht (Leiden 1910).
- Voorgang, D.*, Die *Passion* Jesu und Christi in der Gnosis = EHS.T 432 (Frankfurt-Bern-New York 1991).
- Wallace-Hadrill, D.S.*, *The Eusebian Chronicle: The Extent and Date of Composition of its Early Editions*, in: *JThS* 6 (1955) 248-253.
- , Art.: Eusebius von Caesarea, in: *TRE* 10 (Berlin-New York 1982) 537-543.
- Wehr, L.*, *Arznei der Unsterblichkeit*. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium = *NTA* 18 (Münster 1987).

- Weijenborg, R., *Les lettres d'Ignace d'Antioche. Étude de critique littéraire et de théologie* (Leiden 1969).
- Wengst, K., *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (Gütersloh 1972).
- White, J.L., *The Form and Function of the Body of the Greek Letter. A Study of the Letter-Body in the non-literary Papyri and in Paul the Apostle* = SBLDS 2 (Missoula 1972).
- Wifstrand, A., *The Homily of Melito on the Passion*, in: VigChr 2 (1948) 201-223.
- Wilckens, U., *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1.Kor.1 und 2* = BHTh 26 (Tübingen 1959).
- Winkelmann, F., *Art.: Historiographie*, in: RAC 15 (Stuttgart 1991) 724-765.
- Wolbergs, Th., *Griechische religiöse Gedichte der ersten nachchristlichen Jahrhunderte*, hg. und erläutert von Th. Wolbergs, Bd.1: *Psalmen und Hymnen der Gnosis und des frühen Christentums* = BKP 40 (Meisenheim am Glan 1971).
- Wolter, M., *Verborgene Weisheit und Heil für die Heiden. Zur Traditionsgeschichte und Intention des »Revelationsschemas«*, in: ZThK 84 (1987) 297-319.
- Wünsch, R., *Art.: Hymnos*, in: PRE IX,1 (Stuttgart 1914) 140-183.
- Zahn, Th., *Ignatius von Antiochien* (Gotha 1873).
- , *Das apostolische Symbolum* (Erlangen-Leipzig 1893).
- Zañartu, S., *El concepto de ΖΩΗ en Ignacio de Antioquía* (Madrid 1977).
- , *Les concepts de vie et de mort chez Ignace d'Antioche*, in: VigChr 33 (1979) 324-341.



## REGISTER



## REGISTER

Die folgenden Register umfassen ein Stellenregister, ein Autorenregister, ein Register antiker Namen und Orte, ein Sachregister, ein Register griechischer Begriffe und Wendungen, sowie ein Register koptischer Begriffe.

### STELLENREGISTER

#### *Altes und Neues Testament*

##### *Altes Testament (LXX)*

Gen.37,9: 249, 273  
Num.24,17: 251, 272, 273  
IV.Makk.15,6: 177  
Psalm 49: 228  
Psalm 50: 228  
Kohélet 11,5: 177  
Weisheit 18,14-15: 261  
Jes.7,14: 178  
Jes.11,1: 272, 273

Mt.26,7: 144  
Mt.26,12: 144  
Mt.26,39: 242  
Mt.27,46: 258  
Mt.27,50: 258  
Mk.14,3-9: 143  
Mk.14,3: 144  
Mk.14,8: 144  
Mk.14,36: 242  
Mk.15,37: 258  
Lk.1,26-38: 191  
Lk.1,35: 178, 180, 199, 200  
Lk.1,41: 259, 260  
Lk.1,42: 258-260, 274, 293  
Lk.1,78: 272  
Lk.6,20: 20  
Lk.6,27: 23  
Lk.22,42: 242  
Joh.12,1-8: 143  
Joh.12,3: 144  
Joh.12,7: 144  
Joh.19,34: 206, 212, 213, 215  
Joh.20,31: 188  
Apg.5,42: 163  
Apg.11: 101  
Röm.1,3: 199, 200  
Röm.1,9-10: 242

##### *Neues Testament*

Mt.1,16: 200  
Mt.1,20: 199, 200  
Mt.2: 216, 272, 274, 300  
Mt.2,1-12: 251, 271  
Mt.2,2: 272-274, 278  
Mt.2,3: 286  
Mt.3,11: 212  
Mt.3,15: 168, 202  
Mt.5,3: 20  
Mt.5,10: 20  
Mt.5,44: 23  
Mt.6,10: 242  
Mt.25,6: 258  
Mt.26,6-13: 143

- Röm.3,27: 146  
 Röm.5-6: 281  
 Röm.5,14: 281  
 Röm.5,20-21: 281  
 Röm.5,21: 281  
 Röm.6,3-4: 280  
 Röm.6,4: 280  
 Röm.6,5: 281  
 Röm.6,6: 281  
 Röm.7,6: 280  
 Röm.16,25-27: 257  
 1Kor.1,18-20: 252  
 1Kor.1,19-20: 146  
 1Kor.1,23: 146, 183  
 1Kor.2,6-8: 252-254, 259, 263  
 1Kor.2,6: 253, 257  
 1Kor.2,7: 259, 263  
 1Kor.2,8: 252  
 1Kor.2,10-16: 259  
 1Kor.3,16-17: 138  
 1Kor.6,9-10: 137  
 1Kor.6,10: 138  
 1Kor.6,19: 138  
 1Kor.15: 154  
 2Kor.2,14-16: 145  
 Eph.1,5-8: 257  
 Eph.1,9-12: 257  
 Eph.1,10: 195  
 Eph.2,15: 164  
 Eph.3,4-7: 257  
 Eph.3,8-11: 257  
 Eph.3,9-11: 267  
 Eph.3,9: 195  
 Eph.4,26: 38  
 Eph.5,18-19: 229  
 Phil.2: 154  
 Phil.2,6-8: 254  
 Phil.2,16: 15  
 Phil.3,18: 23  
 Kol.1,26: 257, 267  
 Kol.2,9: 290  
 Kol.3,16: 229  
 Kol.4,3: 243  
 1Thess.5,25: 243  
 1Tim.1,4: 142  
 1Tim.3,16: 231, 257  
 1Tim.6: 28  
 2Tim.2: 154  
 Hebr.7,14: 272  
 Hebr.13,15: 228  
 Hebr.13,18: 243  
 Jk.1,15: 181  
 Jk.1,18: 181  
 1Petr.1,8: 54  
 2Petr.2,19: 272  
 1Joh.2,18-22: 188  
 1Joh.2,22: 188  
 1Joh.5,1: 188  
 Apk.2,26-28: 272  
 Apk.12,1-2: 258  
 Apk.22,16: 272, 273

*Antike Literatur*  
*(ohne biblische Schriften)*

*Acta Iohannis*

- Act.Ioh.94-102: 214, 303  
 Act.Ioh.94-96: 286, 303

- Act.Ioh.100: 215  
 Act.Ioh.100,2-7: 215  
 Act.Ioh.101: 214, 215, 218  
 Act.Ioh.109: 214, 303



*Acta Pauli*

Act.Pl.4,16: 22

Act.Pl.8,15-19: 205

Act.Pl.8,25-28: 179-181, 186, 218

Act.Pl.8,25: 181

Act.Pl.8,26-27: 181

*Acta Pauli et Theclae*

Act.Pl. et Thecl.29: 163

*Acta Petri*

Act.Petr.24: 258

*Acta Philippi*

Act.Phil.137: 269

*Acta Thomae*

Act.Thom.81: 163

*Apokrypher Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern*

3Kor.1,10: 33, 37

3Kor.1,11: 37

3Kor.1,12: 37

3Kor.1,14: 37

3Kor.3,4-18: 205

3Kor.3,4-6: 179

3Kor.3,4-5: 175

3Kor.3,12-13: 180

3Kor.3,12: 36

3Kor.3,13: 181

3Kor.3,16-18: 36

3Kor.3,19: 36

*Apokryphon des Johannes*

NHC II,1 11,7-9: 279

NHC II,1 28,11-32: 282

NHC III,1 37,6-14: 282

BG 72,2-12: 282

*Apollinaris von Hierapolis*

De pascha (frg.4): 206, 212

*Aristides Rhetor*

Or.43: 244

Or.45,1-14: 226

Or.45,15: 233

*Ascensio Isaiae*

Asc.Is.3,13-4,22: 253

Asc.Is.9,14-15: 253

Asc.Is.10,1-11,16: 253

Asc.Is.11-12: 250

Asc.Is.11,14: 258

Asc.Is.11,23-32: 292

*Athenagoras*

Leg.8,1: 287

Leg.13: 228

*Clemens Alexandrinus*

Ecl.proph.7,1: 205

Exc. ex Theod.inscr.: 214

Exc. ex Theod.7,1: 270

Exc. ex Theod.7,3: 270

Exc. ex Theod.17,1: 279

Exc. ex Theod.17,2: 279

Exc. ex Theod.22,1-5: 215

Exc. ex Theod.22,3: 215

Exc. ex Theod.23,1: 290

Exc. ex Theod.25,1: 289

Exc. ex Theod.25,2: 276

Exc. ex Theod.31,1: 290

Exc. ex Theod.61,4: 305

Exc. ex Theod.66-86: 276

Exc. ex Theod.67-85: 303

Exc. ex Theod.67: 214

Exc. ex Theod.69-75: 276

Exc. ex Theod.69-74: 278

- Exc. ex Theod.69-73: 276, 279  
 Exc. ex Theod.69,1: 276, 277  
 Exc. ex Theod.69,2: 277, 278  
 Exc. ex Theod.70-71: 277  
 Exc. ex Theod.70: 277  
 Exc. ex Theod.70,2: 278  
 Exc. ex Theod.71-73: 277  
 Exc. ex Theod.72-73: 277  
 Exc. ex Theod.74: 216, 250, 251, 271, 274, 275-282, 285, 292  
 Exc. ex Theod.74,1: 275  
 Exc. ex Theod.74,2: 276, 279, 280, 282  
 Exc. ex Theod.75: 277  
 Exc. ex Theod.75,1: 276  
 Exc. ex Theod.75,2: 277, 278  
 Exc. ex Theod.76-85: 276  
 Exc. ex Theod.76-80: 280  
 Exc. ex Theod.76: 214, 216  
 Exc. ex Theod.76,1: 216, 276  
 Exc. ex Theod.77: 280, 281  
 Exc. ex Theod.78,1: 276  
 Exc. ex Theod.78,2: 149, 281  
 Exc. ex Theod.80: 280  
 Exc. ex Theod.82: 303  
 Exc. ex Theod.83-84: 216  
 Exc. ex Theod.83: 216  
 Exc. ex Theod.86: 276  
 Paed.I,6,25,3: 205, 206  
 Quis dives salvetur 36,1: 285  
 Strom. VI,15,124,4: 183  
 Strom. VI,15,125,3: 183  
 Strom. VI,15,127,1: 182, 183  
 Strom. VI,15,131,1: 183  
 Strom. VII,6,31,7-8: 228
- Clemens Romanus*  
 1.Clem.inscr.: 37  
 1.Clem.5,4: 15  
 1.Clem.5,7: 15
- 1.Clem.13: 19  
 1.Clem.13,1-2: 19  
 1.Clem.20,4: 177  
 1.Clem.35,12: 228  
 1.Clem.42: 163, 186  
 1.Clem.52,3: 228  
 1.Clem.52,4: 228
- Zweiter Clemensbrief*  
 2Clem.9,3: 138  
 2Clem.14,3: 138
- Constitutiones Apostolorum*  
 Const.Apost. VII 41: 163  
 Const.Apost. VIII 12,8: 269
- Ps.-Cyprian*  
 De pascha computus 22: 205  
 Adv.Iud.60: 204, 205
- Epistula ad Diognetum*  
 Diognet.9,1: 195
- Ephraem*  
 Hymni de Epiphania 10,2: 205
- Epiphanius*  
 Haer.42,1: 29
- Epistula Apostolorum*  
 Ep.Apost.3(14): 182, 183, 205
- IV.Esra*  
 4Esra 7,97: 249
- Eusebius*  
 Chron.armen.praef.: 75  
 Chron. LXV Olymp.: 87  
 Chron. CLXXXXVII Olymp.: 83

- Chron. CCV Olymp.: 77, 94  
 Chron. CCXII Olymp.: 76, 83, 94  
 Chron. CCXVIII Olymp.: 77  
 Chron. CCXXI Olymp.: 77, 78, 94  
 Chron. CCXXVI Olymp.: 94  
 Chron. CCXXX Olymp.: 95  
 Chron. CCXXXVI Olymp.: 67  
 Chron. CCXXXVII Olymp.: 95  
 Chron. CCXXXVIII Olymp.: 95  
 Chron. CCXLI Olymp.: 97  
 Chron. CCXLII Olymp.: 95  
 Chron. CCXLVII Olymp.: 96  
 Chron. CCXLVIII Olymp.: 96  
 Ecl.proph.1: 75  
 H.E.I,1,6: 75, 76  
 H.E.III,22: 78, 94  
 H.E.III,32,7: 139  
 H.E.III,36: 78  
 H.E.III,36,1-2: 79  
 H.E.III,36,2-3: 78, 79  
 H.E.III,36,2: 79, 94, 108  
 H.E.III,36,3-11: 80  
 H.E.III,36,4: 80  
 H.E.III,36,5: 80  
 H.E.III,36,7-9: 80  
 H.E.III,36,10-11: 80  
 H.E.III,36,11: 80  
 H.E.III,36,12-15: 81  
 H.E.III,36,12: 68  
 H.E.III,36,14-15: 26  
 H.E.III,36,15: 79, 94  
 H.E.III,37,4-38,5: 79  
 H.E.III,37,4: 78, 79  
 H.E.III,38,1: 78  
 H.E.III,38,5: 78, 79  
 H.E.IV,5,1: 112  
 H.E.IV,14,3-8: 38  
 H.E.IV,15,1: 64  
 H.E.IV,19: 94  
 H.E.IV,20: 94  
 H.E.IV,22,4: 139  
 H.E.IV,22,7: 133  
 H.E.IV,24: 95  
 H.E.IV,26,10: 23  
 H.E.IV,26,13-14: 140  
 H.E.V,8,9: 81  
 H.E.V,19,1: 95  
 H.E.V,20,4-8: 65  
 H.E.V,22: 95  
 H.E.VI,11,4: 96  
 H.E.VI,11,5-6: 96  
 H.E.VI,21,2: 96  
 Quaest. ad Stephanum I,2: 79  
  
*Filastrius*  
 Haer.45: 29  
  
*Äthiopisches Henochbuch*  
 Äth.Hen.9,4: 269  
  
*Corpus Hermeticum*  
 XIII,21: 228, 229  
  
*Hieronymus*  
 Chron.praef.: 75, 87  
 Vir.ill.16: 77  
  
*Hippolyt*  
 Ref.VI,29,3-5: 264  
 Ref.VI,29,5: 264, 265  
 Ref.VI,32,2: 293  
 Ref.VI,35,5-7: 214  
 Ref.VI,37,7: 224  
 Ref.IX,9-10: 37, 162  
 Ref.IX,9,1: 37  
 Ref.IX,10,6: 37  
 Ref.IX,10,7: 37  
 Ref.X,27: 162

*Ps.-Hippolyt*

In s. pascha 3: 273

In s. pascha 3,2: 286

In s. pascha 53,3-4: 212, 213

In s. pascha 53,3: 206, 212

*Ignatius an die Epheser*

Eph.inscr.: 61, 133, 172, 201, 211, 267, 288

Eph.1,1: 58, 60, 132, 134, 172

Eph.1,2: XXIII, 4, 60, 61

Eph.1,3: 59

Eph.2,1: 59, 60

Eph.2,2: 132

Eph.3,2-6,1: 135

Eph.3,2: 130-135, 145, 195

Eph.4,1-5,2: 228

Eph.4,1-2: 228

Eph.4,1: 131, 132

Eph.5,2: 137, 228

Eph.6-9: 129, 135, 141, 148, 306

Eph.6,1: 140, 142, 262

Eph.6,2: 128, 129

Eph.7-8: 129

Eph.7,1: 129

Eph.7,2: XXIII, 129, 134, 135, 152, 155, 159-162, 172, 175, 181, 189, 197-199, 217, 218, 260, 287, 306

Eph.8,1: 147, 267, 268

Eph.9: 128, 129, 139, 141, 148

Eph.9,1: 135, 137, 139, 140, 142, 296, 299

Eph.9,2: 139

Eph.10: 135

Eph.10,1: XIX

Eph.10,3: 131

Eph.11-19: 131, 135

Eph.11,1: 131

Eph.11,2: 61

Eph.12,2: 173

Eph.14,1-16,2: 40, 136, 146

Eph.14,2: 172

Eph.15: 136, 140, 262

Eph.15,1: 262

Eph.15,2: 146, 172, 261, 262

Eph.15,3: 138, 172

Eph.16-20: XXV, 121, 125, 127-130, 135-137, 142, 143, 147, 148, 201, 221, 302, 303, 306

Eph.16-19: 129

Eph.16: 136, 137, 139, 144, 301

Eph.16,1-2: 136-138

Eph.16,1: 121, 136, 137, 140, 144, 148, 149

Eph.16,2: 121, 137, 143, 144, 147, 295, 296

Eph.17-19: 137

Eph.17: 143, 145, 174

Eph.17,1-2: 147

Eph.17,1: 121, 137, 143, 144, 147, 148, 174, 201-204, 209, 254

Eph.17,2-18,1: 218

Eph.17,2: 121, 143, 145, 146, 149, 183, 195

Eph.18-20: 133, 148, 168, 246

Eph.18,1-20,1: 149, 220-224, 244

Eph.18-19: 231, 298

Eph.18: 127, 149, 151, 154, 216, 219, 221, 222, 227, 244

Eph.18,1-2: 146

Eph.18,1: 122, 146, 147, 149, 150, 222, 227, 252, 256

Eph.18,2-20,2: 147

Eph.18,2-20,1: 142

Eph.18,2-19,1: 135, 234, 281

Eph.18,2: XXV, 122, 127, 129, 133-135, 140, 142, 147-220, 222, 229, 231-234, 252, 255, 256, 260, 263, 280, 281, 287, 293, 298, 301, 304, 306

Eph.19: XXV, 126, 127, 149, 190, 216, 219, 221, 222, 227, 232, 234, 246-251, 254, 260, 261, 268, 274, 281, 295

Eph.19,1-3: 297, 298

Eph.19,1-2: 232, 239, 252, 271, 274, 284  
 Eph.19,1: 70, 122, 126, 168, 175, 181,  
 210, 211, 222, 232, 233, 236, 247,  
 248, 250, 252-270, 281, 287, 293,  
 297  
 Eph.19,2-3: 125, 127, 165, 220, 233-235,  
 239, 240, 247, 248, 251, 256, 257,  
 270, 271  
 Eph.19,2: 122, 149, 223, 232, 233, 234,  
 247, 250, 251, 268-271, 273, 274,  
 283-285, 287  
 Eph.19,3: 123, 145, 147, 172, 195, 208,  
 223, 234, 235, 248, 250, 253, 262,  
 270, 279, 280, 282, 294-296, 304  
 Eph.20: 129, 147, 201, 243, 301, 304  
 Eph.20,1: 123, 133, 135, 140, 142, 148,  
 165, 176, 195, 201, 218, 221, 222,  
 223, 227, 242, 243, 248, 280, 282,  
 301, 302  
 Eph.20,2: 124, 147, 148, 152, 154, 157,  
 181, 199, 201, 301, 302, 304

### *Ignatius an die Magnesier*

Magn.1,1: 58  
 Magn.1,2: 61, 172, 254  
 Magn.3,2: 287  
 Magn.5,2: 201, 276  
 Magn.6,1: 130, 155  
 Magn.7-8: 139  
 Magn.7,2: 155, 188  
 Magn.8,1: 134, 137  
 Magn.8,2: XXIII, 155, 173, 257, 262  
 Magn.9,1: 280, 285  
 Magn.9,2: 173  
 Magn.10,1: 173  
 Magn.10,2: 143  
 Magn.10,3: 173, 174  
 Magn.11: 137, 146, 151, 152, 155, 181,  
 256, 261, 262  
 Magn.11,1: 201  
 Magn.13,2: 172  
 Magn.14,1: 130

### *Ignatius an die Trallianer*

Trall.inscr.: 61, 201  
 Trall.1,1: 58, 133  
 Trall.1,2: 59, 60  
 Trall.2,1: 155  
 Trall.4,2: 254  
 Trall.5: 254  
 Trall.6,1: 130, 133  
 Trall.7,1: 172  
 Trall.7,2: 189  
 Trall.9: 151, 154-158  
 Trall.9,1-2: 146  
 Trall.9,1: 152, 175, 181, 199  
 Trall.10,1: 211  
 Trall.11: 215  
 Trall.11,2: 201, 288  
 Trall.12,2: 130

### *Ignatius an die Römer*

Rom.inscr.: 133, 172  
 Rom.1,1: 59, 60, 133  
 Rom.2,1: 262  
 Rom.3,3: 69, 172, 189  
 Rom.4,1: 68, 130, 172, 201  
 Rom.4,2: 146, 172  
 Rom.5: 80  
 Rom.6,1: 155  
 Rom.6,3: 172, 201  
 Rom.7,1: 132, 254  
 Rom.7,2: 70, 72, 130, 146  
 Rom.7,3: 199, 288  
 Rom.8,2: 146, 173, 305  
 Rom.8,3: 132

### *Ignatius an die Philadelphier*

Philad.inscr.: 132, 133, 189, 201  
 Philad.1: 140  
 Philad.1,1: 58, 189, 262  
 Philad.1,2: 130, 132

Philad.3,1: 133  
 Philad.3,3-4,1: 302  
 Philad.3,3: 132, 133, 134, 137, 201  
 Philad.4: 302  
 Philad.5,1: 172  
 Philad.6,2: 132, 133, 254  
 Philad.7: 259  
 Philad.7,1: 259  
 Philad.7,2: 138, 259  
 Philad.8,2: 156, 157  
 Philad.9,1: 173, 174  
 Philad.9,2: 155, 173, 174, 201  
 Philad.11,1: 55, 59, 61  
 Philad.11,2: 189

*Ignatius an die Smyrnäer*

Smyrn.1-7: 134  
 Smyrn.1: 151, 154, 155, 156, 157  
 Smyrn.1,1-2: 154, 158  
 Smyrn.1,1-2,1: 146  
 Smyrn.1,1: 58, 133, 152, 153, 157, 168, 172, 181, 194, 195, 199, 201-204, 206, 255  
 Smyrn.1,2: 181, 201  
 Smyrn.2,1: 211, 288  
 Smyrn.3: 80  
 Smyrn.3,2: 288  
 Smyrn.4,1: 130  
 Smyrn.4,2: 197, 261, 262, 304  
 Smyrn.5,3: 134, 201  
 Smyrn.6,1: 134, 137, 172, 254  
 Smyrn.6,2: 132-134, 137  
 Smyrn.7,1: 155, 189, 302  
 Smyrn.7,2: 201  
 Smyrn.8,1: 302  
 Smyrn.8,2: 201, 307  
 Smyrn.10,1: 172  
 Smyrn.11,1: 61, 133  
 Smyrn.12,1: 55  
 Smyrn.12,2: 201

Smyrn.13,1: 139

Smyrn.13,2: 139

*Ignatius an Polykarp*

Polyc.inscr.: 189  
 Polyc.1-3: 28  
 Polyc.1,1: 59, 132  
 Polyc.1,2: 130  
 Polyc.2: 146  
 Polyc.2,1: 146  
 Polyc.2,2: 146  
 Polyc.3,1: 137  
 Polyc.3,2: XXIII, 152, 155, 161, 162, 217, 262, 287, 288, 298, 306  
 Polyc.4,1: 132  
 Polyc.5,2: 132  
 Polyc.6,1: 133, 140, 141  
 Polyc.6,2: 201  
 Polyc.7,2: 172  
 Polyc.7,3: 130  
 Polyc.8: 55  
 Polyc.8,1-2: 55  
 Polyc.8,1: 55, 132, 243  
 Polyc.8,2: 56, 139  
 Polyc.8,3: 172, 189

*Ps.-Ignatius*

Eph.19,2: 269, 271  
 Trall.5: 269  
 Her.8: 26  
 Ant.14: 26  
 Tars.10: 26

*Irenäus*

Adv.haer.I,praef.: 134, 142, 143  
 Adv.haer.I,1,1: 264, 268  
 Adv.haer.I,2,1-4: 265  
 Adv.haer.I,2,1: 264  
 Adv.haer.I,2,5: 270, 288, 289

- Adv.haer.I,2,6: 263, 265, 275, 288-290, 292, 293  
 Adv.haer.I,3,1: 266, 269  
 Adv.haer.I,3,6: 143  
 Adv.haer.I,4-5: 265  
 Adv.haer.I,5,6: 182  
 Adv.haer.I,6,1: 193  
 Adv.haer.I,7,2: 193, 197  
 Adv.haer.I,8,1: 33  
 Adv.haer.I,8,2: 266  
 Adv.haer.I,8,5: 293  
 Adv.haer.I,10,1: 205  
 Adv.haer.I,11,1: 266  
 Adv.haer.I,13,1-7: 302  
 Adv.haer.I,13,2: 296, 303  
 Adv.haer.I,13,4: 296  
 Adv.haer.I,13,5: 296, 298  
 Adv.haer.I,13,6: 299  
 Adv.haer.I,14,5: 266, 290  
 Adv.haer.I,15,1: 193  
 Adv.haer.I,15,2: 192, 194, 195, 208, 295, 296  
 Adv.haer.I,15,3: 191-196, 207, 208, 291, 295, 296, 299, 305  
 Adv.haer.I,15,6: 227, 296, 298  
 Adv.haer.I,17,1: 285  
 Adv.haer.I,21: 303  
 Adv.haer.I,21,3: 209  
 Adv.haer.I,21,4: 296  
 Adv.haer.II,7,3: 291, 292  
 Adv.haer.II,12-19: 269  
 Adv.haer.II,14,5: 293  
 Adv.haer.II,17,2-8: 291  
 Adv.haer.II,17,5: 291  
 Adv.haer.II,18,5: 291  
 Adv.haer.II,20,3: 295  
 Adv.haer.II,21,2: 293  
 Adv.haer.II,24,1: 266  
 Adv.haer.III,3,1-2: 109  
 Adv.haer.III,3,4: 29-32, 45  
 Adv.haer.III,4,2: 205  
 Adv.haer.III,4,3: 31  
 Adv.haer.III,6-15: 188, 189  
 Adv.haer.III,9,2: 273  
 Adv.haer.III,11,3: 197  
 Adv.haer.III,16-23: 187, 189  
 Adv.haer.III,16-17: 187, 189  
 Adv.haer.III,16,1: 189, 190  
 Adv.haer.III,16,2-5: 187  
 Adv.haer.III,16,2: 188, 189  
 Adv.haer.III,16,3: 189  
 Adv.haer.III,16,5: 187, 188  
 Adv.haer.III,16,6: 189  
 Adv.haer.III,16,7: 180, 188, 189  
 Adv.haer.III,16,8: 188  
 Adv.haer.III,16,9: 188, 189  
 Adv.haer.III,17,4: 188, 189  
 Adv.haer.III,21,5: 260  
 Adv.haer.III,22,2: 197  
 Adv.haer.IV,36,7: 145  
 Adv.haer.V,26,2: 69  
 Adv.haer.V,28,4: 67, 68, 73, 81  
 Adv.haer.V,33,4: 69  
 Dem.36: 260  
 Dem.38: 256  
 Dem.58: 273  
 Dem.99-100: 197  
 Dem.99: 197  
 Frgm.arm.31: 204  
  
*Joseph und Aseneth*  
 JosAs.14,1-2: 285  
 JosAs.14,3: 285  
  
*Justin*  
 1Apol.13: 205, 228  
 1Apol.14,5: 23  
 1Apol.17,3: 23  
 1Apol.31,6: 163, 186

1Apol.31,10: 186  
 1Apol.32,12-13: 273  
 1Apol.33,1: 178  
 1Apol.33,3: 178  
 1Apol.33,4: 178  
 1Apol.33,6: 178  
 1Apol.63,3: 186  
 1Apol.63,10: 163  
 Dial.30,3: 196  
 Dial.31,1: 196  
 Dial.35,4: 133  
 Dial.35,6: 133  
 Dial.45,4: 196  
 Dial.67,6: 196  
 Dial.85,2: 205  
 Dial.87,4: 196  
 Dial.88,2-8: 203  
 Dial.88,4: 203  
 Dial.88,8: 203  
 Dial.103,3: 196  
 Dial.106,4: 273  
 Dial.113,3: 163, 186  
 Dial.117,1: 163, 186  
 Dial.120,1: 196  
 Dial.126: 273  
 Dial.134,2: 196  
 Dial.141,4: 196  
  
*Ps.-Justin*  
 De res.3: 186, 189  
 De res.10: 186, 189, 285  
  
*Lukian*  
 De morte Peregrini 21: 67  
 Musc.Enc.4: 177  
 V.H.1,22: 177  
 DDeor.5(1),2: 177  
 DDeor.12(9),1: 177  
 Philopatr.4: 177

*Malalas*  
 Chronographia XI: 4  
  
*Melito*  
 De pascha 10: 186  
 De pascha 48-56: 143  
 De pascha 56: 143  
 De pascha 69-70: 205  
 De pascha 104: 205  
 De pascha 105: 185  
 Fragment 8b: 209, 210  
 Fragment 13: 292  
 Fragment 14: 185, 186  
 Fragment 15: 163, 204, 205  
 New Fragment II: 204, 205

*Menander*  
 Περὶ ἐπιδεικτικῶν 340: 235  
 Περὶ ἐπιδεικτικῶν 368: 230  
 Περὶ ἐπιδεικτικῶν 370: 230  
 Περὶ ἐπιδεικτικῶν 372: 233  
 Περὶ ἐπιδεικτικῶν 374: 238  
 Περὶ ἐπιδεικτικῶν 439: 241  
 Περὶ ἐπιδεικτικῶν 445: 243, 244

*Mesomedes*  
 Hymnus (εἰς Ἀδρίαν): 229, 287  
 Hymnus (εἰς ὠρολόγιον): 229  
 Hymnus (ἄλλο εἰς ὠρολόγιον): 229

*Methodius*  
 Symp.9: 205

*Oden Salomos*  
 Od.Sal.7,11: 269  
 Od.Sal.12,4: 269  
 Od.Sal.12,8: 269  
 Od.Sal.16,9: 269  
 Od.Sal.19,6-9: 258



*Oracula Sibyllina*

Orac.Sib.VIII,330-336: 229

Orac.Sib.VIII,469-470: 177, 178

Orac.Sib.XII,30-34: 273

Phil.1,1-2: 52, 54

Phil.1,1: 6, 22, 43, 44, 47, 48, 50-63, 117

Phil.1,2: 48, 51-53

Phil.1,3: 54

Phil.2: 51

Phil.2,1: 152

Phil.2,2-3: 20

Phil.2,2: 19

Phil.2,3-3,1: 26

Phil.2,3: 19-21, 23-25, 52

Phil.3-6: 34

Phil.3: 50

Phil.3,1: 18, 19, 22, 24

Phil.3,2-6,1: 21, 26

Phil.3,2: 15, 61

Phil.3,3: 21, 24

Phil.4: 51

Phil.4,1: 21, 24

Phil.4,3: 21

Phil.5: 51

Phil.5,2: 21, 24, 52

Phil.6-7: 18

Phil.6: 51

Phil.6,1: 21

Phil.6,2: 22

Phil.6,3-7,2: 35

Phil.6,3: 37

Phil.7-9: 35

Phil.7: 24, 27, 28, 31-33

Phil.7,1: 29, 33, 37, 40

Phil.8: 23-25, 34, 35, 51

Phil.8,1: 24, 35, 36,

Phil.8,2: 35

Phil.9: 6, 12-17, 23-26, 34, 35, 41-44, 47-51, 57, 63, 81, 94

Phil.9,1: 13-15, 17, 24, 25, 34, 35, 54

Phil.9,2: 13, 15, 24

Phil.10: 24, 50

Phil.11-12: 18

*Origenes*

Cels.1,60: 273

In Lc.Hom.VI: 70, 71, 97, 101, 108

In Lc.Hom.IX: 260

In Num.Hom.13,7: 273

In Num.Hom.18,4: 273

De oratione 20: 69

Prolog.Cant.: 70, 72

*Orphei Hymni*

Orphei hymni 15: 240

*Philippusevangelium*

NHC II,3 77,1-12 (Ev.Phil 109a-b): 216

*Philo Alexandrinus*

De Cherubim 23: 286

De migratione Abrahami 184: 286

De opificio mundi 54: 286

*Platon*

Phaedr.247a7: 286

Tim.30a: 263, 264

Tim.40c3: 286

Epin.982e4-5: 286

*Plinius d.J.*

Ep.X,82: 4

*Polykarp*

Phil.inscr.: 37

Phil.1-14: 12, 46

Phil.1-12: 11, 42, 45

Phil.1-10: 18

Phil.11: 22, 24, 50

Phil.11,1: 20, 22, 24, 25, 54

Phil.11,3: 15

Phil.11,4: 24, 51

Phil.12: 42, 50, 51

Phil.12,1: 38

Phil.12,2: 51

Phil.12,3: 5, 23

Phil.13: 6, 7, 9, 11-16, 26, 41-45, 47, 48,  
50, 51, 55-57, 61, 63, 81, 94, 116

Phil.13,1: 13, 26, 56

Phil.13,2: 13, 14, 45, 61

Phil.14: 11, 42, 44, 45

### *Protennoia*

NHC XIII,1 43,19-26: 257

NHC XIII,1 44,2-10: 257

NHC XIII,1 44,14-15: 282

### *Protevangeliu[m] des Jakobus*

Protev.13,3-14,2: 287

Protev.19,2: 258

Protev.20,1: 258

Protev.21: 273

Protev.21,2: 273, 274, 285

### *Ptolemäus*

Ep. ad Floram 7,5: 37

### *Socrates Scholasticus*

H.E.VI,8: 77

### *Tatian*

Orat.12,3: 287

### *Tertullian*

De anima 6,6: 177

De baptismo 4,4: 205

De baptismo 9,2: 205

De baptismo 17: 179

De carne XXI,4-7: 260

Adv.Jud.8,14: 205

Adv.Marc.I,19,2: 30

De praescr.13: 205

Adv.Prax.2: 205

Adv.Val.12,4: 293

Adv.Val.27,1: 197

### *Ps.-Tertullian*

Adv.omn.haer.6,2: 29

### *Testamente der Zwölf Patriarchen*

Test.Lev.18: 251, 272, 273

Test.Jud.24: 251, 272, 273

### *Thomasevangeliu[m]*

NHC II,2 42, 24-25 (Logion 54): 20

### *Valentinianische Abhandlung*

NHC XI,2 22,2: 265

## AUTORENREGISTER

- Abramowski, L. 37, 65, 111, 133  
Acerbi, A. 253  
Adler, H. 89  
Aland, B. 29, 30, 263, 264  
Aland, K. 146  
Albertine, R. 228  
Ausfeld, C. 221  
Ayán Calvo, J.J. 12  
Bagnani, G. 66  
Bardenhewer, O. XVI, XVII  
Bardsley, H.J. 39  
Bardy, G. 45, 108  
Barnard, L.W. 26, 42, 43  
Barnes, T.D. 76, 84  
Bartsch, H.W. 150, 163, 164, 165, 166, 168, 177, 248, 249, 250, 251  
Bauer, J.B. 7, 10, 17, 18, 19, 42, 49  
Bauer, W. XVII, 138, 262  
Baur, F.Chr. XVI, 46, 294  
Becker, J. 272  
Bellinzoni, A.J. 40  
Benoît, A. 201, 203, 206, 207  
Bergamelli, F. 144, 174, 175, 197, 199, 254, 255, 256, 258, 304  
Berger, K. 221, 225, 226, 228, 230, 231, 232, 237, 242, 243, 252  
Bergh van Eysinga, G.A. van den, XVII  
Bertrand, D.A. 202, 203, 206, 207  
Betz, H.-D. 66  
Bianchi, U. 254  
Bieder, W. 141  
Bisbee, G.A. 4  
Bjerkelund, C.J. 139  
Bockmuehl, M.N.A. 257  
Bommes, K. 144, 170, 171, 201, 211, 227  
Bompaire, J. 67  
Bousset, W. 163, 166, 207, 250  
Bovon, F. 259  
Bovon-Thurneysen, A. 33, 34, 35  
Brown, M.P. 132, 172, 173, 195, 239  
Brown, R.E. 272  
Brox, N. 30, 36, 69, 128, 129, 142, 187, 188, 191, 193, 194, 207, 211, 256, 264, 265, 273, 288, 289, 296, 298  
Brucker, R. 225, 226  
Bultmann, R. 296  
Burchard, Chr. 285  
Burney, C.F. 235, 238  
Buschmann, G. 65  
Cabaniss, A. 261  
Cadoux, C.J. 41, 43  
Camelot, P.Th. 41, 42, 45, 60, 133  
Campenhausen, H. Freiherr von, 21, 39, 40, 43, 150, 151, 154, 158, 159, 160, 161, 169, 171, 256, 260  
Cantalamessa, R. 180, 185, 199, 213, 286  
Capelle, B. 89  
Casadio, G. 190  
Casey, R.P. 278  
Caspar, E. 75, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 105, 106, 107, 111, 112, 114  
Caster, M. 66  
Cervaux, L. 296  
Chadwick, H. 141  
Corwin, V. 42, 247, 250, 251, 270  
Cothenet, E. 273, 274  
Crehan, J.H. 73

- Cullmann, O. 202, 273, 274  
 Curti, C. 76  
 Cuss, D. 232  
 Dal Covolo, E. 175  
 Dallaeus, I. XVI, 12, 13, 47  
 Daniélou, J. 253, 271, 272, 273  
 Dassmann, E. 35, 38, 42  
 Daube, D. 258  
 Davids, A. 229  
 De Aldama, J.A. 175, 252, 256  
 Dehandschutter, B. XXIII, 9, 10, 12, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 26, 38, 39, 64, 65, 273, 274  
 Deichgräber, R. 150, 166, 167, 168, 220, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 294  
 Delafosse, H. XVII, XXIII, 33, 49, 57, 66, 255, 256  
 Delehay, H. 89  
 Desjardins, M.R. 303  
 Dibelius, O. 164, 276  
 Dihle, A. 34, 280  
 Di Marco, A.S. 38, 39  
 Dölger, F.J. 70, 259  
 Dornseiff, F. 190  
 Doutreleau, L. 194, 265, 266, 293  
 Draguet, R. 89  
 Duchatelez, K. 196  
 Duensing, H. 182  
 Eco, U. 275  
 Elze, M. 150, 155, 156, 157, 165, 166, 168, 169, 172, 189, 220  
 Essig, K.-G. 4  
 Faivre A./ C. 10, 40, 41, 136, 137, 146  
 Fauth, W. 267  
 Felici, S. 144, 175  
 Festugière, A.-J. 229, 275  
 Fischer, J.A. 42, 45, 46, 60, 262  
 Foerster, W. 264  
 Fotheringham, I.K. 82, 84, 85, 86  
 Franzmann, M. 278  
 Frend, W.H.C. 4  
 Funk, F.X. XVI, 11, 46, 50, 267, 270  
 Gärtner, H. 224, 230  
 Geffcken, J. 178, 228, 229  
 Gelzer, H. 73  
 Genouillac, H. de, XVII  
 Gnilka, J. 200  
 Goltz, E. Freiherr von der, XVI, XVII, 150, 152, 153, 154, 267  
 Green, H.A. 303  
 Grégoire, H. 47, 64  
 Grillmeier, A. 174, 189, 199  
 Grundmann, W. 259  
 Guerrier, L. 182  
 Hahn, A. 152, 153, 200  
 Hahn, F. 157  
 Hahn, G.L. 152, 153, 200  
 Hall, J.A. 67  
 Hall, St.G. 185, 204, 209  
 Harnack, A. XVI, 3, 7, 11, 14, 17, 27, 28, 29, 33, 37, 39, 66, 78, 81, 92, 94, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 114, 117, 150, 151, 152, 153, 154, 158, 200, 209  
 Harrison, P.N. 10, 11, 14, 16, 26, 27, 28, 32, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 66  
 Harvey, W.W. 204  
 Hauck, F. 28  
 Heinrich, G. 276  
 Helm, R. 82, 84, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 106, 107, 114  
 Hengel, M. 229  
 Hilgenfeld, A. XVI, XXIII, 3, 22, 23, 25, 46, 47, 49, 50, 66, 124, 190, 267, 268, 270, 298  
 Hills, J. 184  
 Höfler, A. 226  
 Hoffmann, R.J. 30, 303  
 Holzberg, N. 56  
 Hornschuh, M. 184  
 Horsley, G.H.R. 140

- Hübner, R.M. XVI, XXII, XXIII, XXIV, 65, 69, 129, 150, 151, 161, 162, 169, 172, 187, 189, 199, 212, 215, 217, 262, 263, 298, 299, 306
- Jeffreys, E. 5
- Jenkins, R.C. XVII
- Joly, R. XVII, XIX, XX, XXII, XXIV, 17, 30, 32, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 57, 67, 69, 72, 129, 246
- Joncas, J.M. 303
- Jones, C.P. 67
- Junod, E. 214, 215, 284, 286, 303
- Käsermann, E. 257
- Kaestli, J.-D. 190, 191, 192, 193, 194, 207, 214, 215, 284, 286, 303
- Kantzenbach, F.W. 28
- Karst, J. 82
- Kattenbusch, F. 150, 151, 153, 154, 155, 158, 159, 160, 169, 172, 173, 174
- Keim, Th. 46
- Kelly, J.N.D. 150, 158, 160
- Kemler, H. 110, 111
- Keseling, P. 82
- Keyßner, K. 240, 241, 244
- Killen, W.D. XVII
- Klauser, Th. 89, 106, 110, 111, 112
- Kleist, J.A. 41, 42, 45
- Klijn, A.F.J. 175, 179, 180, 191
- Knoch, O.B. 17
- Knox, J. 140
- Köhler, W.D. 20, 23, 38, 39, 42
- Koep, L. 106
- Koester, H. 20, 23, 38, 39, 41, 42
- Koschorke, K. 264, 298
- Koskenniemi, H. 53
- Kraft, H. 299, 303
- Kretschmar, G. 273
- Kroll, J. 154, 226, 228, 230
- Kubitscheck, W. 106
- Lampe, G.W.H. 202
- Latke, M. 220, 224, 226, 228, 230, 244, 269
- Lawson, R.P. 70
- Le Boulluec, A. 128
- Leeper, E.A. 216
- Leisegang, H. 190
- Lietzmann, H. 150, 154, 155, 158, 159, 160, 161, 166
- Lightfoot, J.B. XVI, XVII, XVIII, XIX, XXIII, 3, 4, 11, 14, 16, 22, 23, 26, 28, 31, 46, 47, 48, 50, 51, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 77, 78, 93, 96, 99, 100, 101, 102, 108, 109, 124, 132, 134, 137, 140, 144, 147, 152, 164, 172, 252, 257, 258, 267, 269, 270, 271, 274, 282, 283
- Lilla, S. 267
- Lindemann, A. XXVI, 37, 38, 42, 124, 146
- Logan, A.H.B. 290
- Lohmann, H. 33, 197
- Lohmeyer, E. 235, 237, 238
- Loisy, A. 49, 57
- Lona, H.E. 37, 138, 175, 181, 184, 186, 189, 199, 285, 304
- Loofs, F. 304
- Lüdemann, G. 31, 134
- Macleod, M.D. 66, 67
- Mahé, J.-P. 260
- Maier, H.O. 19, 21, 24
- Maritano, M. 178
- Markschies, Chr. XXI, 224, 264, 267, 269, 270
- Martens, J.W. 140
- Martín, J.P. 144, 199
- Massaux, E. 20, 23, 38, 40
- May, G. 29, 30, 31, 32, 33, 37
- McCue, J.F. 276
- McDonnell, K. 204
- Meinhold, P. 8, 9, 18, 27, 29, 32, 33, 34, 41, 141, 198, 203
- Meloni, P. 144
- Menard, J.É. 303

- Merkel, H. 34  
 Miller, J. 286  
 Mommsen, Th. 84  
 Mosshammer, A.A. 73, 75, 76, 82, 83, 84, 90, 92, 97  
 Mras, K. 82, 89  
 Müller, B. 275  
 Müller, C.D.G. 182, 184  
 Munier, Ch. XVII, XVIII, XIX, XX, XXI, XXII, XXV, 39, 107, 108, 109, 113, 114, 128, 203, 301  
 Nautin, P. 185  
 Niederwimmer, K. 246  
 Nielsen, C.M. 32  
 Nock, A.D. 229, 250, 268  
 Norden, E. 220, 226, 231, 232  
 Norelli, E. 30, 253, 254  
 Ohme, H. 110  
 Onuki, T. 279, 280  
 Orbe, A. 18, 144, 174, 207, 255, 257, 258, 259, 263, 268, 275, 278  
 Pagels, E. 276  
 Paulsen, H. XVII, XXV, 12, 23, 59, 60, 124, 132, 135, 137, 142, 144, 145, 146, 147, 150, 151, 160, 161, 163, 167, 168, 169, 171, 172, 175, 201, 206, 220, 228, 235, 236, 257, 259, 266, 271, 273, 294, 296, 304, 305  
 Pearson, J. XVI, 11, 13, 14,  
 Perkins, Ph. 292  
 Perler, O. 138, 139, 212  
 Pesce, M. 253  
 Peterson, E. 181  
 Pétrement, S. 254  
 Pettersen, A. 140, 141  
 Pizzolato, L.F. 141  
 Pöhlmann, E. 81  
 Pohl, C. 66  
 Prostmeier, F. 7  
 Puech, H.-Ch. 11, 43  
 Quacquarelli, A. 56  
 Rackl, M. XVII, 173, 174, 176, 177  
 Rathke, H. 137, 138, 139, 145, 146, 172, 173, 246, 280  
 Rauer, M. 70, 71, 72  
 Regul, J. 29, 30  
 Reiling, J. 190  
 Reitzenstein, H. 247, 267  
 Réville, J. XVII  
 Ritschl, A. 46, 47, 48, 50  
 Ritter, A.M. 10, 26, 27, 31, 42  
 Rius-Camps, J. XV, XVII, 18, 47, 52, 243  
 Rordorf, W. 37, 175, 179, 180, 284  
 Rousseau, A. 194, 265, 266, 293  
 Rucker, I. 185, 186  
 Ruggiero, F. 66  
 Russell, D.A. 226, 230, 235, 243  
 Sabugal, S. 172, 173, 174  
 Sagnard, F.-M. XXI, 190, 207, 214, 263, 264, 265, 274, 276, 279, 289, 290, 291, 300, 303  
 Salzmann, J.Chr. 21  
 Sanders, J.T. 130  
 Sasse, H. 267, 268  
 Saxer, V. 203, 216  
 Scaliger, J.J. 83  
 Schäferdieck, K. 215  
 Schenke, H.-M. 257, 282, 303  
 Schille, G. 150, 164, 220, 233, 235, 238  
 Schim van der Loeff, H.P. XVII  
 Schlier, H. XXVI, 126, 150, 163, 164, 165, 168, 195, 198, 201, 207, 213, 216, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 257, 261, 264, 267, 268, 276  
 Schmidt, C. 179, 180, 182, 184  
 Schneemelcher, W. 23, 175, 179, 182, 215  
 Schoedel, W.R. XV, XVI, XVII, XVIII, XIX, XX, XXV, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 26, 32, 33, 34, 39, 41, 47, 48, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 70, 80, 108, 109, 125, 126, 128, 129, 136, 137, 138, 140, 141, 145, 146, 147, 173, 186, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 216, 227, 228, 235, 238, 239, 240, 243, 246, 247,

- 249, 251, 256, 258, 261, 262, 268,  
269, 271, 272, 281, 282, 284, 295,  
297, 299, 301, 304
- Schoene, A. 84, 96, 97
- Schwartz, E. 84, 85, 86, 87, 88, 89, 93, 95,  
97, 104, 105, 106, 112, 114
- Schwartz, J. 66
- Scott, A. 285, 286
- Seeberg, R. 152, 158
- Sevrin, J.-M. 303
- Sieben, H.J. 24, 70, 73, 130, 131, 133, 134
- Siegert, F. 266
- Simon, M. 129
- Simonetti, M. 66, 190, 254
- Skarsaune, O. 272
- Slusser, M. 128
- Smit Sibinga, J. 187
- Speigl, J. 141
- Stählin, O. 275
- Stander, H.F. 234, 235, 236, 237, 238
- Starowieyski, M. 66
- Steinmetz, P. 18, 19, 21, 22, 24
- Swarat, U. XVI
- Tardieu, M. 197
- Testuz, M. 175
- Thenn, A. 71, 72, 73
- Thomassen, E. 265
- Thraede, K. 224, 225
- Trakatellis, D. 172
- Trevett, C. 12, 39, 141, 253, 258, 259, 268
- Turmel, J.: s. Delafosse, H.
- Uhlhorn, G. XVI
- Uhlig, S. 269
- Van Damme, D. 204, 205
- Van Eijk, T.H.C. 33
- Vielhauer, Ph. 42
- Visonà, G. 212, 213
- Völter, D. XVI, XVII, 31, 47, 49, 66
- Vogt, H.J. 70
- Voorgang, D. 193
- Wajnberg, I. 182
- Wallace-Hadrill, D.S. 76
- Wehr, L. 39, 301
- Weijnenborg, R. XV, XVI, XVII
- Wengst, K. 169
- White, J.L. 136
- Wilckens, U. 253
- Wilson, N.G. 230, 235, 243
- Winkelmann, F. 76
- Wolter, M. 257
- Wünsch, R. 224, 225, 230, 244
- Zahn, Th. XVI, XVIII, XIX, XXIII, 3, 4,  
5, 11, 14, 22, 23, 25, 27, 28, 48, 50,  
51, 53, 54, 63, 66, 67, 68, 77, 93, 96,  
97, 98, 124, 138, 139, 144, 147, 150,  
151, 158, 210, 227, 228, 274

## REGISTER DER ANTIKEN NAMEN UND ORTE

(in Auswahl)

- |   |   |
|---|---|
| Abilius (von Alexandrien) 113   | Hadrian 42, 108, 113, 235   |
| Aelius Aristides 224, 226, 233, 240, 244  | Hegesipp 110, 133, 139  |
| Africanus s. Julius Africanus   | Heron (von Antiochien) 26, 78, 79, 81, 94,<br>97, 100, 102, 104, 114  |
| Alexandrien 85, 96, 102, 107, 109, 216  | Hesiod 293  |
| Aniket (von Rom) 30, 94, 110  | Hieronymus 71, 75, 77, 82, 83, 85, 86, 87,<br>88, 89, 90, 91, 100   |
| Antoninus Pius 23, 95, 108, 113   | Jerusalem 85, 96, 97, 101, 102, 104, 105,<br>106, 109, 112, 139   |
| Apollinaris (von Hierapolis) 212  | Joannes Malalas 4, 5  |
| Aristides s. Aelius Aristides   | Julius Africanus 73, 98, 99, 100, 103, 104,<br>107, 109, 255  |
| Asklepiades (von Antiochien) 95, 96, 103,<br>106  | Justin 23, 69, 94, 133, 178, 182, 196, 272,<br>285  |
| Clemens (von Alexandrien) XXI, 149, 182,<br>183, 184, 214, 228, 276, 290  | Kerdon 32, 91   |
| Clemens (von Rom) 17, 39, 78, 79  | Kerinth 30, 31  |
| Commodus 95, 114  | Lucius Verus 23   |
| Cornelius (von Antiochien) 94, 100, 103,<br>104, 106, 107, 114  | Lukian (von Samosata) 3, 66, 67, 116, 177   |
| Damas (von Magnesia) 80   | Magnesia XV, 6, 80, 155   |
| David 122, 123, 151, 152, 154, 156, 162,<br>167, 171, 181, 194, 196, 198, 199,<br>200, 203, 217, 218, 222, 230, 301,<br>304 | Malalas s. Joannes Malalas  |
| Demetrius (von Alexandrien) 95  | Maria 37, 70, 122, 152, 156, 157, 162,<br>165, 167, 171, 174, 175, 176, 178,<br>179, 180, 181, 182, 184, 185, 186,<br>187, 189, 190, 191, 192, 193, 196,<br>197, 198, 199, 200, 203, 207, 210,<br>218, 222, 232, 252, 255, 256, 258,<br>259, 260, 261, 267, 280, 283, 287,<br>290, 292, 293, 294, 304 |
| Dion (von Halikarnassos) 235  | Mark Aurel 23, 64, 94, 95, 108, 114   |
| Domitian 101, 102, 108, 113   | Markion/ Markioniten XX, 18, 27, 28, 29,<br>30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 41, 64,<br>255, 256   |
| Eleutherus (von Rom) 103, 107   | Markus/ Markosier 190, 191, 192, 193,<br>194, 195, 196, 207, 208, 209, 214,<br>219, 227, 296, 298, 299, 300, 302,<br>303, 304, 305, 307   |
| Elisabeth 258, 259, 260, 261, 274, 284,<br>293  |   |
| Eros (von Antiochien) 94, 95, 100, 103,<br>104, 106, 107  |   |
| Euodius (von Antiochien) 77, 78, 81, 94,<br>101, 102, 103, 104, 113, 114  |   |
| Eusebius XV, XXII, 4, 26, 64, 67, 68, 75-<br>116  |   |
| Georgius Syncellus 77, 90, 91   |   |



- Maximinus (von Antiochien) 95, 100, 103, 104, 106, 107  
 Melito 23, 140, 143, 161, 162, 163, 185, 204, 205, 209, 292  
 Menander 230, 232, 235, 238, 241, 243  
 Mesomedes 224, 229, 287  
 Neapolis XV, 55  
 Noët (von Smyrna) XXIII, XXIV, 161, 162, 212, 213, 217, 298, 306  
 Onesimus (von Ephesus) 59, 80, 128, 140  
 Origenes 4, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 81, 97, 98, 101, 102, 104, 109, 110, 116, 260  
 Papias 69, 77, 78, 79, 94  
 Paulus 13, 15, 17, 36, 39, 111, 130, 146, 147, 153, 252  
 Petrus 15, 17, 39, 70, 71, 72, 73, 77, 78, 81, 94, 102, 103, 109, 110, 111, 113, 114, 116  
 Philadelphia XV, 157  
 Philetus (von Antiochien) 93, 95, 96, 98, 103  
 Philo (von Alexandrien) 177  
 Pius (von Rom) 100, 103, 107  
 Platon 263, 286, 287  
 Plinius d.J. 4, 89, 91, 92, 97  
 Polybius (von Tralles) 59, 80  
 Polykarp XV, XIX, 3, 5, 6-65, 66, 69, 75, 77, 78, 79, 80, 94, 113, 114, 115, 116, 157, 243  
 Primus (von Alexandrien) 91  
 Ptolemäus (Valentinianer) 36, 37, 190, 264, 276, 299, 300  
 Rom XV, 4, 6, 16, 29, 30, 31, 32, 55, 57, 77, 78, 85, 94, 96, 102, 104, 107, 109, 110, 111, 112, 216  
 Rufus (von Philippi) 13, 14, 15, 25, 35, 44, 49, 57, 63  
 Satornil 37  
 Serapion (von Antiochien) 95, 103, 106  
 Simon (von Jerusalem) 78, 89, 91, 97  
 Smyrna XV, 6, 15, 39, 79, 80  
 Soranus (von Ephesus) 177  
 Soter (von Rom) 94, 100, 103  
 Synkellos s. Georgius Syncellus  
 Telesphorus (von Rom) 100, 103, 107  
 Tertullian 29, 161, 177, 179, 197, 260, 293  
 Theodot (Valentinianer) XXI, 214, 216, 276, 299, 300, 303  
 Theophilus (von Antiochien) 94, 95, 100, 103, 106, 108, 113, 114  
 Trajan XV, 3, 4, 69, 73, 75, 77, 79, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 108, 113, 114, 116  
 Tralles XV, 6, 8, 157  
 Troas XV, 6, 55, 80  
 Valens (von Philippi) 18, 19, 20, 22, 24, 50, 54  
 Valentin XXI, 134, 224, 263, 289, 290  
 Vespasian 83, 90, 91, 92, 94  
 Zosimus (von Philippi) 13, 14, 15, 25, 35, 44, 49, 57, 63

## SACHREGISTER

- Abbild 145, 192, 194, 195, 207, 208, 278, 285, 296  
 Allvater 191-195  
 Anatolische Schule 190, 191, 214, 299, 303  
 Anekdote 31, 298  
 Anthropos 191-196, 207, 208, 285, 295, 296  
 Äon/ Äonen 122, 126, 191, 194, 207, 208, 246, 248-252, 257, 263-270, 275, 283-299, 305  
 apostolische Überlieferung 30, 31, 80, 110  
*ascensus* 247-251, 292  
 asianische Rhetorik 159-161, 224  
 Astrologie 276, 279, 282, 296, 300  
 Auflösung 257, 282, 294-296  
 Basilikos Logos 230, 232  
 Begräbnis 143, 144  
 Bischofsliste 73, 74, 78, 81, 85, 91, 93-116  
 Blut 134, 172, 206, 212, 214, 286, 293  
 Briefroman 56  
 Chor der Sterne s. Tanz der Sterne  
*covering note* 11, 42, 44, 45  
 Demiurg 192, 193  
*descensus* 247, 248, 250, 251, 253, 254, 277, 278, 291  
 Diadoche 109-112  
 Dokerismus/ Dokeristen XXI, 31, 35, 128, 134, 137, 143, 144, 146, 153, 154, 159, 165, 172, 174, 179-181, 189, 198, 211, 253-255, 260, 262, 285, 294, 304  
 Dualismus XXI, 32, 36, 280  
 Ehebrecher/ Ehebruch 137, 138  
 Einheit des Erlösers 187-189, 199, 203, 209, 217, 218  
 Ekklesia 191, 193, 207, 208, 285  
 Emanation 191, 194, 268, 288, 290, 291  
 Empfangsformel 57-62  
 Enkomion 224-226, 230-232  
 Epiklesis 221, 228-230, 233, 234  
 Epiphanie 164, 220, 233, 241, 270, 277, 283, 284, 294, 296, 297  
 Epischer Mittelteil 221-223, 227, 229, 232, 234, 239  
 Erkenntnis 121, 145, 146, 191-193, 195, 208, 209, 228, 233, 252, 257, 287, 295  
 Erlöser aus dem Pleroma 190, 191, 193-195, 198, 207, 208, 210, 211, 214-218, 263, 265, 275, 278, 280, 281, 283, 288-294, 297-300, 304, 305  
 Erlöser aus der Ökonomie 190-198, 207, 208, 210, 211, 217, 218, 281, 290, 294, 298, 299, 305  
 Erstgeborener des Satans 29, 30  
 Eucharistie 147, 148, 154, 163, 164, 201, 213, 301-304  
 Exorzismus 216  
 Fessel/ Fesselung 61, 123, 282, 294, 296, 297  
*fila regnorum* 83, 93, 105  
 Fleisch/ fleischlich 36, 37, 121, 123, 138, 181, 182, 197-199, 213, 214, 260, 273, 292-294, 302, 304  
 Fremdheit/ fremd 133, 134, 257, 276-280, 285, 286, 292, 297, 300  
 Frucht 215, 288, 291, 293, 294  
 Gebet 123, 135, 152, 221-224, 227, 228, 231, 242-244  
 Geburtsmythos 147, 211, 230, 263, 265, 270, 274, 275, 288, 289, 292, 293, 297-300, 304

- Gefangenschaft 61, 121, 143  
 Geheimnis 122, 135, 146, 210, 214, 233, 236, 252-263, 265, 267, 285  
 Geldgier 18, 20-22, 24  
 Gerechtigkeit 13, 18-24, 33-37, 41, 228  
 Glaubensformel XXV, 129, 134, 135, 147-149, 150-219, 220, 260, 287, 298, 306  
 Glaubensregel XXIII, XXIV, 58, 150-152, 161, 162, 183, 217  
 Gleichheit/ gleich 289-291  
 Gnadengabe 121, 145, 146  
 Gnosis/ gnostisch XX, XXI, XIV, 28, 33, 37, 40, 125, 141, 145-147, 149, 162-164, 170, 187, 189, 191, 192, 203, 214-216, 231, 246-254, 267-269, 280-282, 286, 289, 296, 307  
 Gottessohn 123, 156, 157, 187-189, 194, 197, 199, 209, 232, 304  
 Hausbau 139, 142, 148  
 Häuserverderber 121, 137-140, 142, 301  
 Hausgemeinschaft 137-140, 302  
 Hausherr 140-142  
 Hausverwalter 140, 141  
 Hauswesen 140-142  
 Heiliger Geist 122, 157, 165, 166, 175, 180, 182, 191, 199, 200, 203, 212, 259, 260, 288, 289, 294  
 Heilsplan 122, 123, 133-135, 142, 145, 146, 148, 166, 176, 191-198, 207, 218, 219, 233, 236, 252, 253, 255, 256, 260, 263, 267, 273, 280, 295, 296, 301, 302, 304  
 Heimarmene 216, 276, 277, 279-282  
 Hellenisierung/ hellenistisch 156, 157, 166, 167, 177  
 Hellenistischer Hymnus 221, 222, 224, 226-230, 233, 234, 237, 242, 245  
 Hymnus/ hymnisch 152, 154, 158, 160, 163, 164, 204, 220, 221-245, 283, 286, 294, 303  
 Hymnusform 221-226, 243, 245, 284, 297  
 Hyperbolischer Stil 240-242  
 Italische Schule 190-193, 214, 305  
 Jungfrauengeburt 135, 178, 182, 183, 196, 198, 209, 218, 219, 247, 255, 258, 260, 295  
 Jungfräulichkeit 122, 139, 255, 256, 261  
 Kraft 191-195, 207, 208, 277, 278, 291, 292, 296, 305  
 Kreuz/ Kreuzigung 121, 122, 143, 144, 147, 156, 185, 202, 203, 213, 215, 227, 228, 230, 252, 253, 292  
 Lanzenstichszene 212, 215  
 Leibesfrucht 122, 176, 179, 197, 198, 257, 260, 293, 304  
 Leiden 23, 24, 35, 36, 61, 122, 123, 134, 146, 154, 160, 162, 164-168, 172, 183, 196, 200-203, 206, 210-219, 231, 243, 248, 256, 260, 261, 291, 295, 302  
 Licht 122, 236, 237, 239, 241, 251, 276-279, 283, 285, 292, 300  
 Logos XXIII, 191, 193, 207, 208, 214, 215, 262, 285, 288  
 Magie/ Magier 216, 272, 273, 277-279, 286, 296, 297  
 Märtyrerakten 4  
 Mensch 123, 138, 148, 176, 188, 191, 192, 194, 197, 207, 209, 224, 231, 242, 243, 257, 260, 270, 277, 280-282, 285, 292, 294, 297, 301, 304  
 Menschensohn 123, 199, 207, 208, 304, 305  
 Menschwerdung 135, 146, 171, 176, 183, 196, 218, 265, 295  
 Messias 173, 174, 273  
 Monarchianismus XXIII, XXIV, 199, 217, 263  
 Monepiskopat 110, 111  
 Mutterleib 176, 177, 183  
 Mutterschoß 182, 191, 197, 293  
 Mythos/ mythologisch 125, 214-216, 218, 246, 248-251, 263-265, 269-271, 283, 285, 286, 288, 293, 295-298  
 Mythosparodie s. Parodie  
 Neuheit/ neu 122, 236, 237, 243, 260, 276-286, 292, 297, 300, 301, 304  
 Niederkunft 122, 255, 257, 258, 261

## Ökonomie s. Heilsplan

Olympiaden(zählung) 67, 83, 86, 89-91, 93, 97, 99, 100

Parodie 147, 211, 241, 270, 275, 283, 288, 292-294, 297-299, 304, 305

Passion 143, 144, 156, 211, 215

Pleroma 190, 208, 211, 215, 262-270, 274, 275, 278, 280, 283-294, 297, 300

pneumatischer Christus s. Erlöser aus dem Pleroma

pneumatischer Jesus s. Erlöser aus der Ökonomie

Prooimion 221, 222, 225-233, 244, 268, 270, 284, 287, 297

Propator s. Vorvater

Propheten 33, 37, 173, 197, 204, 253

Prosahymnus 224, 226

psychisches Wesen des Erlösers 191-193, 305

*qui cum eo sunt* 14, 16, 63

Reinigung 164, 166, 168, 172, 201, 205, 206, 212, 213, 217

Ruhe 263-267, 289, 290, 292, 297

Ruf 257, 266

Sakrament/ sakramental 147, 148, 164, 166, 201, 206, 212, 213, 302, 303

Salbung 121, 143, 144, 147, 148, 174, 201-203, 302

Schlechtigkeit 123, 282, 294, 296, 297

Schoß s. Mutterschoß

Schrei/ schreien 122, 252, 255, 257-260, 266, 274, 293

Schwangerschaft 174, 176-181, 184, 196, 197, 218, 257, 260

Schweigen 140, 141, 257, 261, 262, 266, 269

Seligpreisung 19-21, 23, 25

Sigé XXIII, 194, 207, 208, 264, 305

*spatium historicum* 83, 88, 89

Spottgedicht 226, 227, 296, 298, 300

Stern/ Sterne 122, 216, 226, 233-240, 245, 248-251, 262, 268, 271-300

Stern des Pleroma 290-294, 300

Sternanz-Szenario s. Tanz der Sterne

Stille 122, 261

Stoa/ stoisch 279, 280

Substanz/ substantiell 157, 192, 193, 290, 291, 293, 297

Symbol/ Symbolon 150-153, 158

Tanz der Sterne 125, 241, 248, 249, 270, 274, 283-288, 292, 296

Taufbekenntnis 151, 166

Taufe 122, 147, 148, 156, 157, 159, 164, 166, 168, 190, 194, 195, 200-219, 260, 276, 280, 281, 283, 290, 298, 302, 303

Tauflied 164, 166, 220

Taufliturgie 166, 220

Tetras 191, 193, 194, 208

theopaschitische Aussagen 172, 217

Tod 35, 122, 123, 143, 145, 156, 159, 164, 192-195, 207, 208, 210, 211, 215, 217, 239, 243, 247, 248, 255-257, 260, 261, 277, 281, 294, 295, 301

Torheit 121, 146, 147

Unruhe 122, 286, 287, 292, 298

Unwissenheit/ Unwissende 123, 145-149, 193-195, 208, 282, 292, 294-297

Valens-Problem 18-25, 54

Verborgenheit/ das Verborgene 122, 233, 250, 252-254, 259, 263

Vereinigung 190-194, 207-209, 215, 294, 298

Verfolgung 21-23, 34-36, 64, 70, 72, 73, 77, 92, 97, 98, 101, 102, 108, 113

Vollendung 123, 197, 240, 248, 262

Vorvater 263-265, 291

Wasser 122, 164, 166, 168, 172, 205-208, 212, 216, 217

Weisheit 147, 229, 252, 253, 259, 263

Wohlgeruch 144, 145

Zauberei 123, 294, 296

Zeugung/ Zeugungsakt 178, 193, 199, 200, 265, 280, 292, 299

Zoe 191, 193, 207, 208, 285

## REGISTER GRIECHISCHER BEGRIFFE UND WENDUNGEN

### Α

ἀγαθός 37

ἀγαπάω 13, 20, 134, 302

ἀγάπη 48, 49, 59, 60, 61, 62, 123, 131, 133, 134, 142, 223, 301

ἀγέννητος 162, 189, 217, 264, 287, 289

ἀγνοέω 121, 143, 145, 149

ἄγνοια 123, 145, 146, 147, 149, 192, 195, 223, 235, 242, 282, 294, 295, 296

ἄγνωστος 208, 270

ἀδιάκριτος 131

ἀδικία 20, 37

αἵδιος XXIII, 123, 223, 235, 236, 239, 241, 242, 262, 264, 280, 294

αἶμα 134, 212, 215, 286

αἵρεσις XX, 80, 95, 128, 133

αἰχμαλωτίζω 121, 143

αἰών 13, 122, 149, 191, 208, 222, 232, 250, 252, 264, 267, 268, 269, 270, 288, 289, 290, 291

αἰώνιος 55, 122, 147, 183, 222, 281, 289

ἀκάθαρτα πνεύματα 216

ἀκατάληπτος 289

ἀλήθεια 30, 128, 142, 183, 194, 208, 289

ἀληθής 48, 49, 60, 61, 62

ἀληθινός 61, 189, 211, 214, 265, 289

ἀληθῶς 48, 61, 121, 143, 146, 149, 180, 181, 183, 194, 199, 202, 206, 211, 255, 261, 305

ἀλλότριος 133, 134

ἁμαρτία 48, 281, 302

ἀνάπαυσις 265, 289, 290

ἀναπαύω 59, 96, 264, 265

ἀνάστασις 13, 29, 33, 37, 123, 134, 156, 174, 223, 281, 286, 301

ἀνατέλλω 276, 277, 278, 286

ἀνεκκλήτος 54, 122, 223, 234, 242, 271, 283, 285

ἀνθηρός 288, 290

ἀνθρώπινως 123, 223, 233, 235, 294, 304

ἄνθρωπος 177, 191, 192, 194, 195, 196, 203, 207, 208, 224, 276, 277, 279, 281, 285, 289, 295, 296, 304

ἀνόμοιος 122, 149, 223, 234, 238, 242, 284, 287, 288, 291, 292, 297

ἀνονόμαστος 208, 291

ἀντίδοτος 124, 301

ἀντίχριστός 29, 37

ἀόρατος 134, 146, 217, 264, 287

ἀπαθής 189, 217, 287

ἀπαρτίζω 123, 223, 235, 236, 262, 294

ἀποδέχομαι 53, 58, 59, 134

ἀποθνήσκω 13, 121, 124, 137, 149, 301, 302

ἀποκύω 179, 181

ἀπολύτρωσις 209, 296, 303

ἀπορρέω 191

ἄρτος 68, 124, 301, 303

ἀρχή 123, 196, 223, 235, 236, 238, 240, 262, 267, 294

ἀρχιερέυς 174

ἄρχομαι 123, 223, 243, 244, 301

ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου 70, 121, 122, 133, 143, 144, 148, 222, 252, 268

ἀστήρ 122, 223, 234, 238, 241, 242, 258, 271, 273, 276, 277, 278, 283, 284, 285, 286

ἀστροθεσία 276, 283  
 ἄστρον 288, 291  
 ἀσώματος 288  
 ἄτρεπτος 288  
 ἀφανίζω 123, 223, 235, 242, 294  
 ἀφθαρσία 121, 143, 144, 145, 202, 285  
 ἄφθαρτος 288  
 ἄχρονος 288, 298  
 ἀχώρητος 264, 289

## B

βαπτίζω 122, 152, 156, 162, 165, 167, 168, 171, 194, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 210, 212, 219, 222, 231  
 βάπτισμα 216, 280, 303  
 βασιλεία 20, 121, 123, 134, 137, 223, 235, 283, 294  
 βουλή 288, 290

## Γ

γενεσιουργέω 191, 196  
 γένεσις 203, 216, 289  
 γεννάω 122, 152, 156, 162, 165, 167, 168, 171, 179, 181, 183, 189, 194, 196, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 210, 222, 231, 273  
 γέννησις 149, 216  
 γεννητός 162, 189, 217  
 γένος 123, 151, 152, 194, 196, 199, 203, 221, 222, 223, 224, 226, 230, 234, 239, 245, 284, 287, 292, 293, 297, 301, 304  
 γινώσκω 58, 183, 208, 252, 261, 270, 273, 277, 281, 289, 291, 299  
 γνώμη 59, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 145, 195, 228, 288, 289, 290  
 γυνῶσις 28, 121, 143, 144, 145, 146, 149, 195, 203, 228, 296

## Δ

δεσμός 48, 49, 61, 62, 123, 223, 235, 248, 282, 294

δέχομαι 48, 49, 52, 53, 54, 57, 60, 61, 62, 140  
 διάβολος 29  
 διάδημα 48, 49, 61  
 διαδοχή 79, 94, 109  
 διαφθείρω 123, 223, 235, 238, 294, 299  
 διδασκαλία 79, 121, 137, 139, 143, 144, 148, 149  
 διέρχομαι 191, 196  
 δίκαιος 36, 37, 134  
 δικαιοσύνη 13, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 34, 36, 37, 194, 202, 281  
 διωγμός 70, 72, 73, 96, 101  
 δοκέω 211  
 δύναμις 154, 178, 179, 180, 191, 192, 194, 195, 199, 208, 209, 221, 222, 223, 291, 295, 303  
 δυσωδία 121, 143, 144, 148

## E

εἰκόν 145, 192, 194, 195, 295  
 εἰρήνη 37, 275  
 ἐκλέγομαι 48, 59, 61, 191, 192, 194, 196, 211, 295  
 ἔνωσις 209, 215  
 ἐξισόω 265, 289, 290  
 ἐξομοίωσις 195, 207, 208  
 ἐπιγινώσκω 29, 30  
 ἐπίγνωσις 191, 192, 195, 196, 289, 295, 296  
 ἐπιθυμία 29, 33  
 ἐτεροδοξέω 134  
 ἐτεροδοξία 134  
 εὐχαριστέω 59, 289  
 εὐχαριστία 302

## Z

ζάω 121, 124, 128, 131, 143, 301  
 ζωή 122, 123, 145, 147, 183, 189, 191, 208, 222, 223, 235, 236, 239, 241, 280, 289, 294

## Η

ἥλιος 122, 209, 223, 234, 242, 258, 271, 284

ἡρεμία 264

ἡσυχία 122, 222, 236, 252, 253, 257, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 269, 270, 297

## Θ

θάνατος 48, 122, 123, 143, 145, 156, 189, 192, 195, 196, 203, 208, 210, 222, 223, 235, 236, 239, 252, 256, 257, 280, 281, 294, 295

θέλημα 20, 55, 123, 132, 133, 152, 177, 192, 194, 195, 199, 223, 242, 243, 295, 301

ὁ θεὸς ἡμῶν 122, 156, 162, 163, 165, 167, 168, 171, 172, 174, 175, 176, 186, 187, 189, 196, 198, 202, 209, 217, 218, 219, 222, 229, 232, 233

θυσιαστήριον 188, 228

## Ι

ιατρός 189

Ἰησοῦς ὁ Χριστός 122, 156, 162, 163, 165, 166, 167, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 179, 180, 181, 182, 184, 186, 187, 188, 189, 196, 197, 198, 202, 217, 218, 222, 229, 232, 233

ἰουδαῖζω 174

ἴσος 289, 290

ἰσότης 290

## Κ

καθαίρω 123, 192, 208, 223, 235, 294, 295

καθαρίζω 122, 156, 162, 167, 171, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 210, 218, 222, 232

καθαρὸς ἄρτος 201

καθάρσιον 212, 213

καθολικὴ ἐκκλησία XX

καινός 276, 277, 278, 280, 285, 286

καινὸς ἄνθρωπος 123, 142, 176, 218, 223, 243, 301, 304

καινότης 122, 123, 149, 223, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 271, 280, 283, 284, 285, 286, 287, 294, 297, 304

κακία 123, 223, 235, 242, 282, 294

κακός 20, 37, 121, 137, 139, 142, 144, 149, 299

καλός 69, 263, 288, 290

καρπός 228, 259, 260, 288, 291, 293

κατάλυσις 123, 223, 235, 236, 239, 242, 294

καταλύω 196, 276, 296

καταρτίζω 288

κατέρχομαι 193, 195, 207, 208, 209, 215, 275, 276, 277, 279, 290, 291, 305

κεφαλή 121, 143, 144, 202, 258

κοιλία 259, 260, 293

κοινός 228, 293, 301

κοινωνία 209

κοσμικός 276, 278

κραυγάζω 259

κραυγή 122, 222, 236, 252, 253, 255, 257, 258, 259, 260, 269

κρίσις 29, 33, 37, 134

κύος 197

κυφορέω 122, 156, 162, 165, 167, 168, 171, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 196, 197, 198, 210, 218, 222, 231, 232, 260

## Λ

λάμπω 122, 223, 234, 241, 242, 271, 273, 276, 278, 283, 285

λογικὴ θυσία 228

λόγος XXIII, 13, 25, 59, 80, 95, 108, 142, 178, 179, 181, 182, 191, 196, 208, 212, 215, 230, 244, 261, 262, 288, 289

λύσις 192, 295

**M**

μαγεία 123, 223, 235, 242, 248, 294, 296  
μακάριος 13, 15, 20, 25, 26, 49, 70, 72  
μαργαρίτης 61  
μαρτύριον XXIII, 24, 29, 68  
μεθοδεύω 29, 33  
μελετάω 123, 223, 235, 236, 239, 242, 294  
μέλος 215  
μερισμός 133  
μήτρα 182, 183, 184, 191, 196, 197, 208  
μίμημα 48, 49, 60, 61, 62  
μιμητής 35, 59  
μόρφωσις 195, 207, 208, 289  
μύρον 121, 143, 144, 202  
μυστήριον 122, 134, 222, 236, 248, 252, 255, 258, 267, 269, 285  
μωρῶς 121, 143, 145, 149, 183

**N**

ναός 138, 142, 188

**Ξ**

ξενισμός 122, 223, 234, 242, 271, 283, 285, 286, 297  
ξένος 276, 277, 278, 285

**O**

οικοδεσπότης 140, 141, 142  
οικοδομή 13, 51, 139, 140, 142  
οικονομέω 192, 194, 195, 295  
οικονομία 122, 123, 133, 134, 140, 141, 142, 148, 156, 162, 165, 166, 167, 168, 171, 175, 176, 183, 186, 187, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 207, 208, 218, 219, 222, 223, 236, 263, 267, 301, 302, 304  
οικονόμος 140, 141  
οικοφθόρος 121, 137, 138, 139, 140, 142, 144  
όμολογέω 29, 208, 228, 302, 305

ὄνομα 35, 58, 59, 123, 134, 195, 207, 208, 228, 301, 303

ὄρατός 134, 193, 217

οὐρανός 122, 203, 209, 223, 234, 258, 271, 275, 283, 285, 285

**Π**

παθητός 189, 193, 217

πάθος 61, 122, 123, 134, 156, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 171, 172, 174, 200, 201, 202, 206, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 222, 223, 232, 256, 296, 301

παλαιός 123, 223, 235, 276, 281, 283, 294

τὰ πάντα 123, 223, 288, 290, 294

παντοκράτωρ 36, 37

παράδοσις 79, 80

παραινέω 25, 130

παρακαλέω 13, 21, 24, 25, 34, 35, 54, 130, 131, 135

παρθενία 70, 122, 210, 222, 252, 255, 256

παρθένος 139, 152, 178, 183, 184, 189, 191, 194, 196, 202

πάσχω 35, 152, 183, 211, 214, 290, 302

πατήρ 37, 131, 142, 172, 185, 186, 188, 191, 192, 194, 196, 203, 208, 270, 280, 288, 289, 291, 295, 304, 305

περίφημα 122, 147, 183, 222, 227, 228, 229, 267

πίστις 13, 48, 51, 54, 62, 121, 123, 134, 137, 138, 142, 149, 156, 223, 301, 304

πλανάω 123, 134, 136, 137, 148

πλήρωμα 288, 290, 291, 293

πνεῦμα 20, 122, 142, 147, 151, 152, 154, 156, 162, 165, 167, 171, 178, 179, 180, 181, 183, 191, 198, 199, 200, 203, 208, 209, 212, 217, 218, 219, 222, 227, 228, 229, 230, 259, 260, 265, 280, 288, 289, 304, 305

πνευματικός 61, 146, 189, 193, 199, 212, 303



πραΐεις 221, 222, 223, 226, 231, 234, 239,  
245, 294, 298  
πράσσω 121, 122, 132, 137, 149, 222,  
236, 252, 261, 262, 266, 269, 270,  
302  
προέρχομαι XXIII, 188, 191, 262, 290  
πρόνοια 276, 279  
προπάτωρ 264, 265  
πρωτότοκος τοῦ σατανᾶ 29, 30, 33  
πτωχός 20  
πῦρ 37, 121, 137, 180, 212, 216

## P

ρέω 212, 215  
ρύπαρός 121, 137, 138, 139

## Σ

σαρκικός 146, 189, 199  
σάρξ 29, 37, 121, 123, 137, 138, 142,  
149, 152, 154, 179, 181, 183, 189,  
194, 197, 301, 302, 304  
σελήνη 122, 196, 223, 234, 242, 258,  
271, 284  
σιγάω 261, 262  
σιγή XXIII, 194, 208, 261, 262, 264, 291  
σκάνδαλον 122, 147, 183, 222  
σπέρμα 122, 152, 156, 162, 167, 171,  
181, 198, 199, 200, 208, 217, 218,  
222, 230, 290, 291, 304  
σταυρός 24, 29, 122, 142, 147, 156, 183,  
215, 222, 227, 256  
στόμα 208, 305  
συγκινέω 123, 223, 235, 236, 242, 294  
συγχαίρω 22, 48, 51, 52, 53, 54, 62  
συλλυπέω 22, 54  
συμπάσχω 13, 140  
σωλήν 197  
σῶμα 36, 281  
σωτήρ 37, 134, 174, 192, 193, 205, 208,  
216, 288, 302  
σωτηρία 122, 147, 183, 222

## T

ταραχή 122, 149, 223, 234, 241, 242,  
271, 284, 286, 287, 297, 298  
τέλειος 37, 212, 252, 261, 264, 288, 291,  
293, 296  
τελευτή 240  
τέλος 240  
τοκετός 122, 181, 210, 222, 252, 255,  
257  
τόπος 13, 15, 17, 145, 191, 241

## Y

ὔδωρ 122, 156, 162, 167, 171, 197, 200,  
201, 202, 204, 205, 206, 208, 210,  
212, 218, 222, 232, 286, 303  
υἱὸς ἀνθρώπου 123, 152, 208, 301, 304,  
305  
υἱὸς θεοῦ 123, 145, 152, 154, 183, 194,  
196, 301, 304  
ὕμνος 224, 244  
ὑπερβάλλω 122, 223, 234, 241, 271, 284  
ὑπογραμμός 35  
ὑπομένω 13, 25, 48, 196, 203  
ὑπομονή 13, 23, 25, 35, 51

## Φ

φαίνομαι 146, 183, 191, 196, 271, 273,  
303, 305  
φανερώνω XXIII, 37, 122, 123, 145, 146,  
149, 208, 222, 223, 232, 233, 235,  
252, 262, 267, 269, 294, 304, 305  
φάρμακον ἀθανασίας 124, 301  
φθείρω 121, 137, 144, 149  
φιλαργυρία 18, 20, 21, 22, 25  
φρόνιμος 121, 143, 145, 146, 149, 195  
φύσις 37, 134, 221, 222, 223, 226, 230,  
234, 239, 283, 284, 285, 289  
φωνή 228, 259  
φῶς 122, 223, 234, 236, 237, 241, 271,  
276, 278, 283, 284, 285

**X**

χορός 122, 223, 234, 271, 284, 286

χάρις 54, 56, 123, 145, 264, 281, 301

χριστιανισμός XX

χάρισμα 121, 143, 146, 149

**REGISTER KOPTISCHER BEGRIFFE**

MNTATCOOYN 282

MNTQΛCTE 282

CGPΔZT 265

THPQ 290

ZPOOY 257

## SUPPLEMENTS TO VIGILIAE CHRISTIANAE

1. Tertullianus. *De idololatria*. Critical Text, Translation and Commentary by J.H. Waszink and J.C.M. van Winden. Partly based on a Manuscript left behind by P.G. van der Nat. 1987. ISBN 90 04 08105 4
2. Springer, C.P.E. *The Gospel as Epic in Late Antiquity*. The *Paschale Carmen* of Sedulius. 1988. ISBN 90 04 08691 9
3. Hoek, A. van den. *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis*. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model. 1988. ISBN 90 04 08756 7
4. Neymeyr, U. *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert*. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte. 1989. ISBN 90 04 08773 7
5. Hellemo, G. *Adventus Domini*. Eschatological Thought in 4th-century Apses and Catecheses. 1989. ISBN 90 04 08836 9
6. Rufin von Aquileia. *De ieiunio* I, II. Zwei Predigten über das Fasten nach Basileios von Kaisareia. Ausgabe mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen von H. Marti. 1989. ISBN 90 04 08897 0
7. Rouwhorst, G.A.M. *Les hymnes pascales d'Éphrem de Nisibe*. Analyse théologique et recherche sur l'évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibe et à Edesse et dans quelques Églises voisines au quatrième siècle. 2 vols: I. Étude; II. Textes. 1989. ISBN 90 04 08839 3
8. Radice, R. and D.T. Runia. *Philo of Alexandria*. An Annotated Bibliography 1937–1986. In Collaboration with R.A. Bitter, N.G. Cohen, M. Mach, A.P. Runia, D. Satran and D.R. Schwartz. 1988. repr. 1992. ISBN 90 04 08986 1
9. Gordon, B. *The Economic Problem in Biblical and Patristic Thought*. 1989. ISBN 90 04 09048 7
10. Prosper of Aquitaine. *De Providentia Dei*. Text, Translation and Commentary by M. Marcovich. 1989. ISBN 90 04 09090 8
11. Jefford, C.N. *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles*. 1989. ISBN 90 04 09127 0
12. Drobner, H.R. and Klock, Ch. *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*. 1990. ISBN 90 04 09222 6
13. Norris, F.W. *Faith Gives Fullness to Reasoning*. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen. Introduction and Commentary by F.W. Norris and Translation by Lionel Wickham and Frederick Williams. 1990. ISBN 90 04 09253 6
14. Oort, J. van. *Jerusalem and Babylon*. A Study into Augustine's *City of God* and the Sources of his Doctrine of the Two Cities. 1991. ISBN 90 04 09323 0
15. Lardet, P. *L'Apologie de Jérôme contre Rufin*. Un Commentaire. 1993. ISBN 90 04 09457 1
16. Risch, F.X. *Pseudo-Basilii: Adversus Eunomium IV-V*. Einleitung, Übersetzung und Kommentar. 1992. ISBN 90 04 09558 6

17. Klijn, A.F.J. *Jewish-Christian Gospel Tradition*. 1992. ISBN 90 04 09453 9
18. Elanskaya, A.I. *The Literary Coptic Manuscripts in the A.S. Pushkin State Fine Arts Museum in Moscow*. ISBN 90 04 09528 4
19. Wickham, L.R. and Bammel, C.P. (eds.). *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*. Essays in Tribute to George Christopher Stead. 1993. ISBN 90 04 09605 1
20. Asterius von Kappadokien. *Die theologischen Fragmente*. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar von Markus Vinzent. 1993. ISBN 90 04 09841 0
21. Hennings, R. *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11-14*. 1994. ISBN 90 04 09840 2
22. Boeft, J. den & Hilhorst, A. (eds.). *Early Christian Poetry*. A Collection of Essays. 1993. ISBN 90 04 09939 5
23. McGuckin, J.A. *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy*. Its History, Theology, and Texts. 1994. ISBN 90 04 09990 5
24. Reynolds, Ph.L. *Marriage in the Western Church*. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods. 1994. ISBN 90 04 10022 9
25. Petersen, W.L. *Tatian's Diatessaron*. Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship. 1994. ISBN 90 04 09469 5
26. Grünbeck, E. *Christologische Schriftargumentation und Bildersprache*. Zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schriftbeweistraditionen in der patristischen Auslegung des 44. (45.) Psalms. 1994. ISBN 90 04 10021 0
27. Haykin, M.A.G. *The Spirit of God*. The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century. 1994. ISBN 90 04 09947 6
28. Benjamins, H.S. *Eingeordnete Freiheit*. Freiheit und Vorsehung bei Origenes. 1994. ISBN 90 04 10117 9
29. Smulders s.j., P. (tr. & comm.). *Hilary of Poitiers' Preface to his Opus historicum*. 1995. ISBN 90 04 10191 8
30. Kees, R.J. *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa*. 1995. ISBN 90 04 10200 0
31. Brent, A. *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century*. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop. 1995. ISBN 90 04 10245 0
32. Runia, D.T. *Philo and the Church Fathers*. A Collection of Papers. 1995. ISBN 90 04 10355 4
33. De Coninck, A.D. *Seek to See Him*. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas. 1996. ISBN 90 04 10401 1
34. Clemens Alexandrinus. *Protrepticus*. Edidit M. Marcovich. 1995. ISBN 90 04 10449 6
35. Böhm, T. *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg*. Philosophische Implikationen zu *De vita Moysis* von Gregor von Nyssa. 1996. ISBN 90 04 10560 3

36. Vinzent, M. *Pseudo-Athanasius, Contra Arianos IV*. Eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Eusebius von Cäsarea, Markell von Ankyra und Photin von Sirmium. 1996. ISBN 90 04 10686 3
37. Knipp, P.D.E. *'Christus Medicus' in der frühchristlichen Sarkophagskulptur*. Ikonographische Studien zur Sepulkralkunst des späten vierten Jahrhunderts. *In Preparation*.
38. Lössl, J. *Intellectus gratiae*. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo. 1997. ISBN 90 04 10849 1
39. Markell von Ankyra. *Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom*. Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Markus Vinzent. 1997. ISBN 90 04 10907 2
40. Merkt, A. *Maximus I. von Turin*. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext. 1997. ISBN 90 04 10864 5
41. Winden, J.C.M. van. *Archè*. A Collection of Patristic Studies by J.C.M. van Winden. Edited by J. den Boeft and D.T. Runia. 1997. ISBN 90 04 10834 3
42. Stewart-Sykes, A. *The Lamb's High Feast*. Melito, *Peri Pascha* and the Quartodeciman Paschal Liturgy at Sardis. 1998. ISBN 90 04 11236 7
43. Karavites, P. *Evil, Freedom and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*. 1999. ISBN 90 04 11238 3
44. Boeft, J. den and M.L. van Poll-van de Lisdonk (eds.). *The Impact of Scripture in Early Christianity*. 1999. ISBN 90 04 11143 3
45. Brent, A. *The Imperial Cult and the Development of Church Order*. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian. 1999. ISBN 90 04 11420 3
46. Zachhuber, J. *Human Nature in Gregory of Nyssa*. Philosophical Background and Theological Significance. 1999. ISBN 90 04 11530 7
47. Lechner, Th. *Ignatius adversus Valentinianos?* Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien. 1999. ISBN 90 04 11505 6
48. Greschat, K. *Apelles und Hermogenes*. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts. 1999. ISBN 90 04 11549 8
49. Drobner, H.R. *Augustinus von Hippo: Sermones ad populum*. Überlieferung und Bestand - Bibliographie - Indices. 1999. ISBN 90 04 11451 3
50. Hübner, R.M. *Der paradox Eine*. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert. Mit einen Beitrag von Markus Vinzent. 1999. ISBN 90 04 11576 5